Jesuit-Krauss-McCormick Library
BT220 .S392
Schumacher, Heinrich. MAIN
Christus in seiner Prèaexistenz und Keno
3 9967 00124 4107

ACCESSION NUMBER 41067

SHELF NUMBER BT 220 S392

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED Oct. 1915.

A31H

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/christusinseiner0000unse

SCRIPTA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

CHRISTUS
IN SEINER PRÄEXISTENZ
UND KENOSE
NACH PHIL 2, 5-8

1. Teil: **Historische Untersuchung**

VON

HEINRICH SCHUMACHER

DOZENT DER NEUTL. EXEGESE AN DER CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA IN WASHINGTON, D.

Von dem Bibelinstitut zu Rom preisgekrönt

ROM

VERLAG DES PÄPSTL. BIBELINSTITUTS

1914

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Franciscus Can. Faberi Vicariatus Urbis Adsessor.

PÄPSTL. DRUCKEREI IM ISTITUTO PIO IX, ROM

DER

CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA

GEWIDMET

ZUR ERÖFFNUNG DES 25-JÄHRIGEN JUBILÄUMS

IHRES BESTEHENS

VORWORT

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Lehrers, des Rektors des biblischen Institutes zu Rom, *P. Leopold Fonck*, der das Thema für das Studienjahr 1912 als Preisaufgabe gestellt hatte. Das Problem lockte mich umso mehr, als seine Behandlung eine Fortsetzung und Ergänzung meiner Studie über die « johanneische Stelle » bei den Synoptikern Mt 11, 27 (Lk 10, 22) bildete, und mir so Gelegenheit geboten war, neben dem synoptischen Grundpfeiler der modernen Christologie auch den paulinischen Phil 2, 5-11 in deutlicheres Licht zu stellen. Zugestandenermassen ist die « johanneische Stelle » das lapidare Kompendium der Christologie der frühesten evangelischen Botschaft, und die berühmte Philipperstelle war und ist nach vielen als Kern und Stern der christologischen Auffassung Pauli zu betrachten. Es musste von höchsten Interesse sein, zu eruieren, ob die zwei Hemisphären jener gewaltigen Lichtwelt, die dem Hoffen und Sehnen der Menschheit ein neues Land aufstrahlen liess, die *Christusvorstellung,* nach den Synoptikern und Paulus sich so ergänzten, dass die eine die harmonische und folgerichtige Vollendung der andern bildete, oder ob vielmehr die eine ein he-

terogener Zusatz zur anderen, oder gar deren völlige Umwertung bedeutete.

Trotz mannigfacher, von akatholischer Seite unternommener Erklärungsversuche des Philipperwortes hielt ich es für geboten, die immer noch heiss umstrittene Stelle auf Grund einer soliden historischen Unterlage einer neuen Prüfung zu unterziehen. Die Paulusforschung der letzten Jahre — ich erinnere nur an *Deissmann, Wendland, Böhlig, Bousset, Norden* — hat Resultate verwendbar gemacht, die bei früheren Abhandlungen über die Philipperstelle nicht eingestellt wurden, obwohl gerade die Erwägung der Eigenart paulinischer Stilistik und Gedankenwelt Faktoren liefert, die für eine adäquate Exegese unentbehrlich sind.

Ich muss dankbar bekennen, dass die wohlwollende Aufnahme, die meine Studie über die Selbstoffenbarung Jesu in katholischen wie akatholischen Fachkreisen gefunden hat, mich nicht wenig ermutigte, die Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Da der geschichtliche Teil ein in sich abgeschlossenes Ganzes bietet, entschloss ich mich sowohl aus praktischen Gründen als auch, um die durch meine Berufung nach Washington eingetretene Verzögerung nicht zu verlängern, die historische Untersuchung separat zu veröffentlichen und die exegetische Abhandlung in Bälde folgen zu lassen.

Es war mir daran gelegen, soweit als möglich — die Literatur bis ins Einzelnste zu erreichen, war unmöglich — ein exaktes Bild der bedeutsamen Geschichte

der Stelle, wie sie vielleicht kein anderer Passus des NT aufzuweisen hat, zu geben und den Fortschritt zu verfolgen, den die Interpretation seit den Tagen Clemens von Rom gemacht. Den zahlreichen feinen Nuancen der modernen Exegese suchte ich meist durch wörtliche Wiedergabe der einschlägigen Äusserungen gerecht zu werden.

Eine allgemeine Regel, die nach der vorliegenden historischen Studie als unabweislich erkannt werden dürfte, scheint im Interesse der Fruchtbarkeit unserer modernen Auslegung namhaft gemacht werden zu müssen: In bibelexegetischen Fragen sollten nicht in erster Linie vollständig vom Wurzelboden der biblischen Erklärung fernliegende Funde ausgegraben und nach diesen fremden Mustern von fremder Art ähnliche Werte auf biblischem Gebiet gestreckt oder gekürzt werden, wie das vielfach geläufig ist, sondern biblische Materien sollten zunächst im Zusammenhalt mit dem Urgestein patristischer Erklärung, mit dem sie die erste, innere Verbindung eingingen, geprüft und dann erst zum Gegenstand vergleichender Betrachtung mit fernerliegenden Welten gemacht werden.

Es drängt mich, an dieser Stelle meinen verehrten Lehrer, dem Rektor des biblischen Instituts, *P. Fonck*, meinen wärmsten Dank auszusprechen für die Gewogenheit, die mir in ausgiebigster Weise die Schätze des Institutsbibliothek zur Verfügung stellte, sowie für das mir reichlichst erwiesene Wohlwollen bei der Beschaffung der einschlägigen Literatur und der Aufnahme

dieser Arbeit in die « Scripta Pontificii Instituti Biblici ».

Endlich sagen ich herzlichen Dank Herrn Professor *Dr. Rackl* und Herrn *Dr. Straubinger* für ihre gütige Mithilfe bei der Korrektur.

Washington DC, Catholic University, am Feste Pauli Bekehrung 1914.

Der Verfasser

INHALTSVERZEICHNIS

SEITE

§ 1. Einleitendes 1-8

ERSTER TEIL

Zur Geschichte der christologischen Stelle Phil 2, 5-8 9-15

I. Die Geschichte der Auslegung des ἁρπαγμός . . . 17-129

§ 2. Die griechischen Väter. 17-51

§ 3. Die lateinischen Väter 52-67

§ 4. Die syrischen Väter; Zusammenfassung 67-74

§ 5. Ἁρπαγμός in der späteren Exegese 75-98

§ 6. Ἁρπαγμός in der neueren Exegese. 98-129

1. Die katholische Exegese 98-106

2. Die akatholische Exegese 106-129

II. Die Geschichte der übrigen im Zusammenhange von Phil 2, 5-8 vorkommenden Ausdrücke und Aussagen 130-232

§ 7. Die griechischen Väter 130-146

§ 8. Die lateinischen Väter 147-157

§ 9. Die syrische Patristik; Zusammenfassung . . . 157-161

§ 10. Die spätere Exegese 162-176

§ 11. Μορφή κτλ und die neuere Exegese. 176-229

1. Die katholische Exegese 176-193

2. Die akatholische Exegese; Zusammenfassung . 193-229

Gesammtergebnis mit graphischer Darstellung . 229-232

ABKÜRZUNGEN

DER ZEITSCHRIFTEN UND SAMMLUNGEN

AJTh = *The American Journal of Theology.*
BFTh = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.*
BW = *Biblical World.*
BZSF = *Biblische Zeit- und Streitfragen.*
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
Exp = *The Expositor.*
ExpT = *The Expository Times.*
GgA = *Göttinger gelehrte Anzeigen.*
JdTh = *Jahrbücher für deutsche Theologie.*
JprTh = *Jahrbücher für protestantische Theologie.*
JbL = *Journal of Biblical Literature.*
JThSt = *The Journal of Theological Studies.*
NatG = *Natur und Geisteswelt.*
Philg = *Philologus*
RlgV = *Religionsgeschichtliche Volksbücher.*
RelVV = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*
RhMus = *Rheinisches Museum für Philologie.*
Rb = *Revue biblique.*
RSR = *Recherches de Science Religieuse.*
Sitzgb. Ak. Berl. = *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften.*
StKr = *Studien und Kritiken.*
ThG = *Theologie und Glaube.*
ThLz = *Theologische Literaturzeitung.*
ThQ = *Theologische Quartalschrift.*
TU = *Texte und Untersuchungen.*
ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie.*
ZntlW = *Zeitschrift für neutl. Wissenschaft.*
ZwTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*

LIBRARY
OF
McCORMICK
THEOL. SEM.

LITERATURNACHWEIS

(Die patristische Literatur ist in dieses Verzeichnis nicht aufgenommen).

Alès, Adhémar d', *Philipp. 2, 6,* Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, in RSR 1 (1910).

Alford, Henry, *The Greek Testament,* Vol. 3 containing the Epistles to the Galatians, Ephesians, Philippians etc. ², Cambridge 1894.

Anselmi Cantabriensis *In omnes Sanctissimi Pauli epistolas enarrationes,* Coloniae 1833.

Antonii Padovani, *In S. Pauli Epistolas Commentarius,* Cremonae 1891.

Arosio, Luigi, *La mente di S. Paolo,* Milano 1893.

Aeschyli *Tragoediae,* ed. Henricus Weil, Lipsiae 1900.

Aristotelis *Opera,* ed. Academia regia Borussica, Berolini 1831.

Badham, F. P., *Philippians 2, 6,* Ἁρπαγμόν, ExpT 19 (1908).

Baljon, J. M. S., *Grieksch-Theologisch Woordenboek,* Utrecht 1895.

Bardenhewer, Otto, *Patrologie* ³, Freiburg i. Br. 1910.

Baumgarten, L. F. O. – Crusius, *Commentar über die Briefe Pauli an die Philipper und Thessalonicher* (ed. Joh. Carl Schauer) 3, 2, Jena 1848.

Baur, Ferdinand, *Paulus, der Apostel Jesu Christi,* Stuttgart 1845.

Beelen, Iohannis Theodori, *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Philippenses* ², Lovanii 1857.

— *Grammatica Graecitatis Novi Testamenti,* Lovanii 1857.

Beet, J. Agar, *Some difficult Passages in St. Paul's Epistles,* ExpT 3 (1892).

— *Harpagmos, Philippians* 2, 6, ExpT (1895). A Reply.

Bengelii, Io. Alberti, *Gnomon Novi Testamenti,* Tubingae 1742.

Bensow, Oscar, *Die Lehre von der Kenose,* Leipzig 1903.

Bernardinus a Piconio, *Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio,* Parisiis 1866.

Bertholet A., *Biblische Theologie des Alten Testamentes* [2] (begonnen von B. Stade), Tübingen 1911.

Beyschlag, W., *Zur paulinischen Christologie,* StKr 33 (1860).

— *New Testament Theology,* translated by Rev. Neil Buchanan, Edinburgh 1895.

Blake, Buchanan, *The true Kenosis* (Phil 2, 5-11), ExpT 19 (1908).

Blass, Friedrich, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* [3], Göttingen 1911.

Blunt, John Henry, *The annotated Bible,* Rivington 1882.

Böhlig, H., *Zum Begriff Kyrios bei Paulus,* ZntlW 14 (1913).

— *Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes), Göttingen 1913.

Bonaventurae *Opera omnia,* ed. iussu et auctoritate Rmi P. Aloysii a Parma, Ad Claras Aquas 1895.

Borrmann, August, *Bethanien, Bibelstunden über den Philipperbrief,* Gütersloh 1910.

Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen 1907.

— *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus,* Göttingen 1913.

— *Zu Joh. Weiss, Jesus im Glauben des Urchristentums,* ThLz 37 (1913).

Brückner, Martin, *Die Entstehung der paulinischen Christologie,* Strassburg 1903.

— *Jesus und Paulus,* ZntlW 7 (1906).

Bunsen, Christian Carl Josias, *Die Bibel oder die Schrift des Alten und Neuen Bundes nach den überlieferten Grundtexten,* 4. Teil, *Die Bücher des Neuen Bundes,* ed. Holtzmann, Leipzig 1864.

Buresch, K., Γέγοναν *und anderes Vulgärgriechisch,* RhMus 46 (1891).

Burton, Ernest de, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* [3], Edinburgh 1898.

Caietanus, Thomas de Vio, Cardinalis, *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ad graecam veritatem castigatae,* 1531.

Calmet, Augustini, *Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti,* Tom. 4, Wirceburgi 1788.

Calovii, Abraham, *Biblia Novi Testamenti illustrata,* Rudolstadii 1719.

Calvini, Ioannis, *Opera quae supersunt omnia* (Ed. Bann-Cunitz-Reuss) Vol. 62, Brunsvigae 1895.

Carr, Arthur, *Horae Biblicae, Short Studies in the Old and New Testament,* London 1903,

Case, Shirley J., Κύριος *as a title for Christ,* JbL 26 (1907).

Cholmondeley, F. G., *Harpagmos, Philippians* 2, 6, ExpT 6 (1895).

Ciceronis, M. Tullii, *Scripta quae manserunt omnia,* Recog. C. F. W. Mueller, Lipsiae 1905,

Clemen, Karl, *Paulus, sein Leben und Wirken,* Giessen 1904.

— *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum,* RelVV 13, Giessen 1913.

Cone, Orello, *Paul, the man, the missionary and the teacher,* London 1898.

Corluy, Iosephi, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Tom. 2, Gandavi 1884.

Cornelius a Lapide, *Commentarii in Sacram Scripturam,* Tom. 10, Pars 2, Melitae 1850.

Cornely, Rudolphus, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros* 3 [2], Parisiis 1897.

Crampon, A., *La Sainte Bible,* Paris 1905.

Cremer, Hermann, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität,* ed. Julius Kögel, Gotha 1911.

Critici Sacri, sive Annotata doctissimorum virorum in Vetus et Novum Testamentum, Amsterdami 1698.

Curci, Carlo, M., *Il Nuovo Testamento,* Roma 1880.

Curtius, E., *Paulus in Athen,* Sitzb. Ak. Berl. 46 (1893).

Dähne, August Ferdinand, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs,* Halle 1835.

Deissmann, Adolf, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1911.

— *Licht vom Osten, Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* [3], Tübingen 1909.

— *New Light on the New Testament,* translated by Lionel R. M. Strachan, Edinburgh 1908.

— *Die Neutestamentliche Formel « in Christo Iesu »*, Marburg 1892.

— *Bibelstudien, Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und Urchristentums,* Marburg 1895.

Denney, James, *Jesus and the Gospel, Christianity justified in the mind of Christ*, New-York 1909.

Dibelius, Martin, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Göttingen 1909.

Dobschütz, Ernst v., *Die Thessalonicherbriefe* (Meyers *Kommentar* 10), Göttingen 1902.

Dorner, J. A., *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes,* JdTh 1 (1856).

Drews, Arthur, *Die Christusmythe,* Jena 1910.

Dufourcq, Albert, *L'avenir du christianisme,* Paris 1909.

Eadie, John, *A Commentary on the epistle of Paul to the Philippians,* London and Glasgow 1859.

Edersheim, Alfred, *The Life and Times of Jesus the Messiah* [12], London 1907.

Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1910.

Ellicott, Charles John, *A New Testament Commentary,* London 1883.

— *St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians and Philemon* [3], London 1865.

Engel, Moritz Robert, *Bemerkungen zu Phil 2, 5-11.* Wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des städtischen Gymnasiums Greiz 1887.

Ernesti, H. Fr. Th. L., *Philipp. 2, 6 ff. aus einer Anspielung auf Gen. 2, 3 erläutert,* StKr 21 (1848).

Estii, Guilelmi, *In omnes Pauli Epistolas, item in Catholicas Commentarii,* ed. Ioh. Holzammer, Moguntiae 1859.

Euripidis *Tragoediae,* ed. Augustus Nauchius, Lipsiae 1909.

Ewald, Paul, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper* [2], Leipzig 1908, in: Theodor Zahn, *Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. 11.

Exell, Joseph S., *The Biblical Illustrator, Philippians,* London.

Farrar, F. W., *The Life and Work of St. Paul,* New-York 1880.

Fausset, A. R., *Critical, experimental and practical Commentary to Corinthians - Revelation,* In: *A Commentary, critical, experimental and practical on the Old and New Testament,* Vol. 6, Glasgow 1877.

Feine, Paul, *Jesus Christus und Paulus,* Leipzig 1902.

— *Theologie des Neuen Testamentes* [2], Leipzig 1911.

Felder, Hilarin, O. M. C., *Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit,* 1. Bd. *Das Bewusstsein Jesu,* Paderborn 1911.

Flavii Iosephi *Opera,* Ed. Benedictus Niese, Berolini 1892.

Fouard, C., *Saint Paul, ses Missions,* Paris 1908.

Fritsch, Otto, *Philipper 2, 5-8,* Wissenschaftliche Beilage zum Programm der Sophienschule, Ostern 1886, Berlin 1886.

Gall, Freiherr von, *Die Herrlichkeit Gottes,* Eine biblisch-theologische Untersuchung, Giesen 1900.

Gakdner, Percy, *The religious experience of St. Paul,* New-York 1911.

Gerlach, Otto von, *Das Neue Testament nach Dr. Martin Luthers Übersetzung,* 2. Bd., Berlin 1837.

Gifford, F. H., *The Incarnation,* A Study of Philippians 2, 5-11, Exp. ser. 5 vol. 4 (1896, 2).

Gloag, Paton J., *Introduction to the Pauline Epistles,* Edinburgh 1874.

Godet, F., *Introduction au Nouveau Testament,* 1. *Les épîtres de Saint Paul,* Neuchâtel 1893.

Goodspeed, Edgar F., *Index patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum operum,* Leipzig 1907.

— *Index apologeticus sive Clavis Iustini Martyris operum,* Leipzig 1902.

Gorranus, Nicolaus, O. Pr., *In omnes divi Pauli epistolas elucidatio,* Antwerpiae 1617.

Granbery, John Vowper, *Outlines of New Testament Christology,* Chicago 1909.

Green, Samuel G., *Handbook to the Grammar of te Greek Testament* [2], London 1907.

Grimm, Willibald, *Über die Stelle Philipp. 2, 6-11,* ZwTh 16 (1873).

Grotii, Hugonis *Annotationum in Novum Testamentum* Tom. 2, Parisiis 1646.

Gwynn, J., *Philippians,* In: *The Holy Bible,* Commentary and a revision of the translation, ed. F. C. Cook, Vol. 3, London 1881.

Harduini, Ioannis, *Commentarius in Novum Testamentum,* Amstelodami 1741.

Harnack, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [4], Tübingen 1909.

— *Das Wesen des Christentums,* Leipzig 1908.

Hartmann, Eduard von, *Das Christentum des Neuen Testamentes* [2], Sachsa im Harz 1905.

Hatch, Edwin, *Griechentum und Christentum,* Zwölf Hibbertvorlesungen über Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von Erwin Preuschen, Freiburg i. Br. 1892.

Haupt, Erich, *Die Gefangenschaftsbriefe* (Meyers *Kommentar* 8 und 9), Göttingen 1902.

Hausrath, Adolf, *Jesus und die Neutestamentlichen Schriftsteller,* Berlin 1908.

Heinisch, Paul, *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus,* BZF 1 (1910) 12. Heft.

Heinrici, C. F. Georg, *Der zweite Brief an die Korinther* [8] (Meyers *Kommentar* 4), Göttingen 1900.

Heitmüller, W., *Zum Problem Paulus und Jesus,* ZntlW 13 (1912).

— « *Im Namen Jesu* », Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Göttingen 1903.

Heliodori *Aethiopicorum libri decem ab Immanuele Beckero recogniti,* Lipsiae 1855.

Henle, Fr. A., *Philippi und die Philippergemeine,* ThQ 75 (1893).

Henry, Matthew, *An Exposition of the Old and New Testament,* Vol. 6, London 1911.

Hilgenfeld, A., *Der Brief des Paulus an die Philipper und C. Holstens Kritik desselben,* ZwTh 20 (1877).

— *Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Ursprung untersucht,* ZwTh 14 (1871).

— *Bemerkungen über den paulinischen Christus,* ZwTh 14 (1871).

Hinsch, E., *Untersuchungen zum Philipperbrief,* ZwTh 16 (1873).

Hirzel, R., Artikel über οὐσία in Philg 72 (1913).

Hofmann, J. Chr. K. v., *Die heilige Schrift des Neuen Testamentes* 4, 3, Nördlingen 1871.

— *Der Schriftbeweis,* Ein theologischer Versuch ², Nördlingen 1857-59.

Holsten, C., *Der Brief an die Philipper,* Eine exegetisch-kritische Studie, in JprTh 2 (1876).

— *Das Evangelium des Paulus,* 1. Teil, 1. Abt. Berlin 1880.

Holtzmann, H. J., *Kritik an P. W. Schmidts neutestamentlicher Hyperkritik,* ZwTh 24 (1881).

— *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* ², Tübingen 1911.

Hudal, Aloys, *Zur Christologie bei Aphraates Syrus,* Eine dogmengeschichtliche Studie, in ThG 3 (1911).

Huene, Joh. von, *Der Brief des Paulus an die Philipper,* Basel 1907.

Hugonis de Santo Charo, *Tomus septimus in Epistolas Divi Pauli,* Venetiis 1754.

Humphry, W. G., *A Commentary on the Revised Version of the New Testament,* London 1882.

Hurter, H., *Theologie dogmaticae compendium* [12], Tom. 2, Oeniponte 1907.

Irons, Williams J., *Christianity as thaught by S. Paul,* Oxford and London 1876.

Jacquier, E., *Histoire des Livres du Nouveau Testament* [7], Paris 1908.

Jannaris, A. N., *An Historical Greek Grammar,* London 1897.

Juncker, Alfred, *Die Ethik des Apostels Paulus,* Halle 1904.

Kaftan, Theodor, *Der Mensch Jesus Christus, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen,* BZSF 4 (1908).

Kähler, M., Artikel: *Christologie, Schriftlehre,* in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* ed. Albert Hauck, Leipzig 1898.

— *Bemerkungen zu Philipper 2, 5-11, besonders in Betreff des* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, StKr 30 (1857).

Kaulen, Franz, *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes* [5], ed. Hoberg, Freiburg i. Br. 1911.

Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes,* Tübingen 1900.

Keller, Franz, *Sonnenkraft, Der Philipperbrief des hl. Paulus,* Freiburg i. Br. 1910.

Kennedy, H. A. A., *Philippians,* In: *The Expositors Greek Testament* 3, ed. by W. Robertson Nicoll, London 1903.

Keppler, Paul, *Unseres Herrn Trost,* Freiburg i. B. 1887.

Klöpper, Albert, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper,* Gotha 1893.

Knabenbauer, Iosephus, *Commentarii in S. Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses,* Parisiis 1912.

Knopf, Rudolf, *Probleme der Paulusforschung,* Tübingen 1913.

Knowling, R. J., *The Testimony of St. Paul to Christ,* London 1905.

Kögel, Julius, *Christus der Herr, Erläuterungen zu Philipper 2, 5-11,* BFTh 11 (1908).

Költzsch, Franz, *Der Philipperbrief, wie er zum ersten Mal verlesen und gehört ward,* Dresden 1906.

Köstlin, Julius, *Die Einheit uud Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre,* JdTh 3 (1859).

Krebs, Engelbert, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert,* Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre, Freiburg i. Br. 1910.

Krüger, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit,* Tübingen 1905.

Kühner, Raphael, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* [3], Neue Bearbeitung von Bernhard Gerth, Hannover und Leipzig 1904.

Kunze, Johannes, *Die ewige Gottheit Jesu Christi,* Leipzig 1904.

Labourt, J., *Notes d'exégèse sur Philipp. 2, 5-11,* Rb 7 (1898).

Lagrange, M. J., *Bemerkungen zu Holtzmanns Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie,* Rb 6 (1897).

Le Camus, E., *L'Œuvre des Apôtres,* Paris 1905.

Lemonnyer, A., *Épîtres de Saint Paul,* Paris 1907.

Lesêtre, H., *La sainte Église au siècle des Apôtres,* Paris 1896.

Lewin, Thomas, *The Life and Epistles of St. Paul* [4], London 1878.

Liddell, Henry George, and Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon* [8], Oxford 1901.

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Philippians* [10], London 1891.

Lingens, Emil, *Zur paulinischen Christologie,* ZkTh 20 (1896).

Loofs, *Kenosis,* in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* 10, ed. Albert Hauck, Leipzig 1898.

Luciani Samosatensis *Opera,* ex recognitione Caroli Jacobitz, Lipsiae 1909.

Lumby, J. Rawson, *The epistle of Paul to the Philippians,* in: *A popular Commentary on the New Testament,* Ed. by Phil. Schaaff, Edinburgh 1882.

Lünemann, Georg Conr. Amadeus, *Pauli ad Philippenses Epistola,* Göttingen 1847.

Luther, Martin, *Kritische Gesammtausgabe seiner Werke,* Weimar 1883 ff.

Luzzi, Giovanni, *Le Lettere di S. Paolo agli Efesini, ai Colossesi, a Filemone, ai Filippesi,* Firenze 1908.

Mac Evilly, John, *An exposition of the Epistles of St. Paul and the Catholic Epistles* [3], Dublin 1875.

Mc Giffert, Arthur Cushman, *A History of Christianity,* Edinburgh 1897.

Mansi, Ioannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* Tom. 1, Florentiae 1759.

Massl, Franz Xaver, *Erklärung der heiligen Schriften des Neuen Testamentes,* 9. Bd. 2. Abt., Regensburg 1843.

Martini, Antonio, *Vecchio e nuovo Testamento,* Tom. 25, Prato 1831.

Maunoury, A. F., *Commentaire sur les épitres de St. Paul,* Paris 1880.

Mayer, Gottlob, *Das neue Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis,* 9. Bd. *Der Philipper- und Kolosserbrief,* ed. K. Dunkmann, Gütersloh 1910.

Meier, Friedrich, *Die Briefe Pauli, ihr Charakter, ihre Bedeutung, ihre Chronologie, Entstehung und Echtheit,* BZF 2 (1912) 5, 6 Heft.

Menochii, Ioann. Stephani, *Commentarii totius Scripturae,* tom. 1, Lugduni 1731.

Meuschen, Ioh. Gerhardus, *Novum Testamentam ex Talmude et Antiquitatibus Hebraeorum illustratum,* Lipsiae 1736.

Michaelis, Johann David, *Paraphrasis und Anmerkungen über die Briefe Pauli* [2], Bremen 1769.

Mintert, Petri, *Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum,* cum praefatione Io. Georgii Pritii, Francofurti 1728.

Moe, Olaf, *Paulus und die evangelische Geschichte,* Leipzig 1912.

Mommsen, Theodorus, *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) 3, 1, Berolini 1873.

Moule, H. C. G., *The epistle of Paul the Apostle to the Philippians,* Cambridge 1903.

Moulton, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testa-*

mentes, Deutsche Übersetzung nach der 3. englischen Auflage, Heidelberg 1911.

Müller, Johannes, *Die Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden* ², Leipzig 1911.

Müller, Karl, *Unser Herr,* in BZSF 1906.

Müller, Karl Joseph, *Des Apostels Paulus Brief an die Philipper,* Freiburg i. Br. 1899.

Muré, J. C. H., *Bijbelische Geschiedenis des Ouden en Nieuwen Testaments* ², Leiden 1884.

Musculus, Wolfgangus, *In divi Pauli epistolas ad Philippenses, Colossenses etc. Commentarii,* Basileae 1557.

Nägeli, Theodor, *Der Wortschatz des Apostels Paulus,* Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testamentes, Göttingen 1905.

Neander, August, *Der Brief Pauli an die Philipper,* ed. K. L. Th. Schneider, Berlin 1849.

Nestle, E., Ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, *Philipp. 2, 6,* StKr 66 (1893).

Niebergall, Friedrich, *Praktische Auslegung des neuen Testamentes,* In: *Handbuch zum Neuen Testament,* ed. Hans Lietzmann 5. Bd. 2. Abt., Tübingen 1909.

Nisius, J. B., *Zur Erklärung von Philipp. 2, 5-11,* In: ZkTh 21 (1897) und 23 (1899).

Nösgen, C. F., *Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung,* 2. Bd. *Geschichte der apostolischen Verkündigung,* München 1893.

Olschewski, Wilhelm, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie,* Königsberg 1909.

Pape, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache* ³, ed. M. Sengebusch, Braunschweig 1906.

Parkhurst, John, *Greek and English Lexicon to the New Testament* ², ed. Hugh James Rose, London 1829.

Pausaniae *Graeciae descriptio,* recognovit Fridericus Spiro, Vol. 1, Lipsiae 1903.

Péronne, J. M., *Analyse logique et raisonnée des Épîtres de St. Paul,* Paris 1881.

Pesch, Christianus, *Praelectiones dogmaticae,* Tom. 4, *De Verbo incarnato* ², Freiburg i. Br. 1900.

Petavii, Dionysii, *Dogmata theologica,* Tom. 4, *De Verbo incarnato,* ed. I. B. Fournials, Parisiis 1866.

Pfleiderer, Otto, *Die paulinische Christologie,* Eine exegetisch-dogmatische Studie, ZwTh 14 (1871).

— *Die Entstehung des Christentums* ², München 1907.

— *Das Urchristentum, Seine Schriften und Lehren* ², Berlin 1902.

— *Der Paulinismus,* Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie ², Leipzig 1890.

Philonis *Opera, Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum,* Pars 2, Lipsiae 1829.

Piscatoris, Ioannis, *Commentarii in omnes libros Novi Testamenti,* Herbornae Nassoviorum 1621.

Platonis *Dialogi secundum Thrasylli Tetralogias dispositi,* ed. Carolus Fridericus Hermann, Lipsiae 1911.

Plutarchii *Vitae Parallelae,* recogn. Carolus Sintenis, Lipsiae 1908.

— *Moralia,* recogn. Gregorius N. Bernardakis, Lipsiae 1889.

Prat, F., *La Théologie de Saint Paul* (Bibliothèque de Théologie historique) Paris 1908.

Preuschen, Erwin, *Vollständiges Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes,* Giesen 1910.

Rackl, Michael, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung:* Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter, Freiburg i. Br. 1914.

Raebiger, Iulius Ferdinandus, *De Christologia Paulina contra Baurium Commentatio,* Vratislaviae 1852.

Rainy, Robert, *The Expositor's Bible, The epistle to the Philippians,* London 1893.

Reitzenstein, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen,* Leipzig 1910.

Resch, Alfred, *Agrapha, Ausserkanonische Schriftfragmente,* in TU 15, 3. 4, Leipzig 1906.

Reuss, Eduard, *History of Christian Theology in the Apostolic Age* [3], translated by Annie Harwood, London 1874.

Rickaby, Joseph, *Further notes on St. Paul, The epistles of the Captivity,* London 1911.

Rilliet, A., *Commentaire sur l'épitre de l'Apôtre Paul aux Philippiens,* Paris 1841.

Robertson, A. T. e Bonaccorsi, G., *Breve Grammatica del Nuovo Testamento Greco.* Firenze 1910. Deutsche Übersetzung von Hermann Stocks, Leipzig 1911.

Robinson, Edward, *Greek and English Lexicon of the New Testament,* Boston 1836.

Rohr, Ignaz, *Griechentum und Christentum,* BZF 6 (1912), 8. Heft.

Rosenmüller, Ioh. Georgius, *Scholia in Novum Testamentum* [5], Tom. 4, Norimbergae 1806.

Ross, John, ἁρπαγμος, *Philippians 2, 6,* JThSt 10 (1909).

Sabatier, A., *L'Apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa Pensée* [4], Paris 1912.

Sadler, M. F., *The Epistles of St. Paul to the Galatians, Ephesians and Philippians* [2], London 1892.

Saint-Paul, L., *Note sur Philipp. 2, 6,* Rb 8 (1911).

Salmeronis, Alfonsi, *Disputationum in epistolas divi Pauli,* Tom. 3, in ordine autem Tom. 25, Coloniae Agrippinae 1615.

Schäfer, Aloys, *Einleitung in das Neue Testament* [2], ed. M. Meinertz, Paderborn 1913.

Schaezler, Konstantin von, *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes,* Freiburg i. Br. 1870.

Scheeben, M. Jos., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Freiburg i. Br. 1878.

Schell, Hermann, *Katholische Dogmatik,* Paderborn 1892.

Schlatter, A., *Die Theologie des neuen Testamentes,* Erster Teil: *Das Wort Jesu,* Calw und Stuttgart 1909.

Schleusner, Ioh. Friedrich, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum* [4], Leipzig 1818.

Schmidt, J. H. Heinrich, *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik,* Leipzig 1889.

Schmidt, P. W., *Neutestamentliche Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Ächtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode untersucht,* Berlin 1880.

Schmidt, Richard, *Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhang mit der Heilslehre des Apostels,* Göttingen 1870.

Scholz, Martin Augustin, *Die heilige Schrift des Neuen Testamentes,* 3. Bd. *Die 14 Briefe des heiligen Apostels Paulus,* Frankfurt 1830.

Schultz, Hermann, *Römer 9, 5, in exegetischer, kritischer und bibel-theologischer Beziehung erklärt,* JdTh 12 (1868).

Schumacher, Heinrich, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27* (Lk *10, 22*), Eine kritisch-exegetische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1912.

Schuster, J. und Holzammer, J. B., *Handbuch zur biblischen Geschichte* [7], ed. J. Schäfer, Freiburg i. Br. 1910.

Schwartz, E., *Besprechung von Deissmanns Paulus,* in GgA 173 (1911).

Schwegler, Albert, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung,* Tübingen 1846.

Scott, Thomas, *The Holy Bible,* Tom. 6, London 1866.

Scrivener, Frederick Henry Ambrose, *A plain introduction to the Criticism of the New Testament* [3], Cambridge 1883.

Seitz, Anton, *Das Evangelium vom Gottessohn,* Freiburg i. Br. 1908.

Simar, Theophil, *Die Theologie des heiligen Paulus* [2], Freiburg i. Br. 1883.

Simcox, William Henry, *The Language of the New Testament* [4], London 1904.

Soden, H. von, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper* [2], Tübingen 1906.

— *Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,* 1. Teil Berlin 1902-10; 2. Teil: *Text mit Apparat,* Göttingen 1913.

Sommerville, David, *St. Paul's Conception of Christ or the Doctrine of the second Adam,* Edinburgh 1897.

Sophocles *Tragoediae,* ed. S. Mekler, Lipsiae 1908.

Staerk, W., *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 1. *Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums* [2], Sammlung Göschen, Berlin-Leipzig 1912.

Steenkiste, I. A. van, *Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas* [4], Brugis 1899.

Stephanus, Henricus, *Thesaurus Graecae Linguae,* 3. Ausg. von Hase-Dindorf, Paris (1865).

Stevens, George B., *The Pauline Theology,* London 1892.

Stockii, Christiani, *Clavis Linguae Sanctae Novi Testamenti* [5], ed. Ioh. Frider. Fischer, Lipsiae 1752.

Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* [4], Bonn 1877.

Székely, Stephanus, *Bibliotheca Apocrypha, Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae.* Vol. 1. Friburgi Brisg. 1913.

Taylor, Charles, *Sayings of the Jewish Fathers, comprising Pirque Aboth* [2], Cambridge 1897.

Terry, Milton S., *The great kenotic Text Phil 2, 5-11,* BW 17 (1901).

Thieme, Karl, *Die* ταπεινοφροσύνη *Philipp. 2 und Röm. 12,* in ZntlW 8 (1907).

Thomae Aquinatis Tomus 16 *in Epistolas omnes D. Pauli Apostoli,* Venetiis 1593.

Thucydidis *Historiae,* recensuit Carolus Hude, Lipsiae 1910.

Tillmann, Fritz, *Der Menschensohn, Jesu Sebstzeugnis für seine messianische Würde,* Freiburg i. Br. 1907.

Tirini, Iacobi, *Commentarii in Scripturam,* Antwerpiae 1719.

Tisserant, Eugène, *Ascension d'Isaïe,* Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecques, latines et slaves, Paris 1909.

Trench, R. Cr., *Synonima des Neuen Testamentes,* ausgewählt und übersetzt von Heinrich Werner, Tübingen 1907.

— *Synonyms of the New Testament* [7], London 1871.

Trollope, William, *Analecta Theologica,* A critical, philological and exegetical Commentary on the New Testament, London 1842.

Usteri, Leonhard, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs* [5], Zürich 1834.

Vaughan, C. J., *Lectures on St. Paul's Epistle to the Philippians* [5], London 1882.

Velasquez, Ioannes Antonius, *Commentarii et adnotationes in Epistolam B. Pauli Apostoli ad Philippenses,* Antwerpiae 1637.

Verdunoy, *L'église Apostolique,* Paris 1909.

Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel Biblique* [13], Paris 1911.

Vincent, Marvin R., *A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon.* In: *The international critical Commentary,* Edinburgh 1902.

Vischer, Eberhard, *Der Apostel Paulus und sein Werk,* in NatG, Leipzig 1910.

Viteau, Joseph, *Étude sur le Grec du Nouveau Testament,* Paris 1893.

Waldhäuser, Michael, *Die Kenose und die moderne protestantische Theologie,* Mainz 1912.

Weidner, Franklin, *Biblical Theology of the New Testament,* New-York 1910.

Weiffenbach, Wilhelm, *Zur Auslegung der Stelle Philipper 2, 5-11, zugleich ein Beitrag zur paulinischen Christologie,* Karlsruhe und Leipzig 1884.

Weinel, H., *Biblische Theologie des Neuen Testamentes,* Tübingen 1911.

— *Paulus, der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas,* Tübingen 1904.

Weiss, Bernhard, *Die Religion des Neuen Testamentes* [2], Stuttgart und Berlin 1908.

— *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testamentes* [7], Stuttgart und Berlin 1903.

— *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament* [3], Berlin 1897.

— *Die Paulinischen Briefe und der Hebräerbrief im berichtigten Text* [2], Leipzig 1902, In: *Das Neue Testament,* Handausgabe.

— *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen,* Gotha 1911.

— *Der Philipperbrief ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung,* Berlin 1859.

Weiss, Johannes, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik,* in *Theologische Studien,* Göttingen 1897.

— *Die Schriften des Neuen Testamentes* ², Göttingen 1908.

— *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* ², Göttingen 1900.

— *Der erste Korintherbrief* ⁹ (Meyers *Kommentar* 5), Göttingen 1910.

— *The significance of Paul for modern Christians,* AJTh 17 (1913).

— *Paulus und Jesus,* Berlin 1909.

— *Das Urchristentum,* 1. Teil, Göttingen 1914.

Weizsäcker, Carl, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* ³, Tübingen und Leipzig 1902.

Wendland, Paul, *Die hellenistisch-römische Kultur, Die urchristlichen Literaturformen,* In: *Handbuch zum Neuen Testament* 1, Tübingen 1912.

Wernle, Paul, *Die Anfänge unserer Religion* ², Tübingen und Leipzig 1904.

Wette, W. M. L. de, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* 2, 4, *Erklärung der Briefe an die Colosser, an Philemon, an die Ephesier und Philipper,* Leipzig 1843.

Wettstenii, Ioannis Iacobi, *Novum Testamentum Graecum,* Amstelaedami 1752.

Wetzel, L., *Über* ἁρπαγμός *in der Stelle Phil 2, 6,* StKr 60 (1887).

Winer, G. B., *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek* ³, ed. W. F. Moulton, Edinburgh 1882.

Wohlenberg, Gustav, *Die Briefe Pauli aus seiner ersten römischen Gefangenschaft,* Kommentar Strack-Zöckler N. T. 4 ², München 1895.

Wordsworth, Chr., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ,* Part 3: *St. Paul's Epistles,* London 1859.

Wrede, William, *Paulus,* in RlgV, Tübingen 1907.

— *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* ², Göttingen 1913.

Zahn, Theodor, *Einleitung in das Neue Testament* ³, Leipzig 1906.

Zahn, Theodor, *Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefes,* in ZkWL 6 (1885).

Zeller, Ed., *Zu Röm. 8, 3:* ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, ZwTh 12 (1870).

— *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1879.

Zimmer Heinrich, *Pelagius in Irland,* Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur, Berlin 1901.

Zorell, Franciscus, *Novi Testamenti Lexicon Graecum* (*Cursus Scripturae Sacrae* 1, 7), Parisiis 1911.

ZUGRUNDE GELEGTE TEXTE.

Balestri, P. I., *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani,* Vol. 3, *Novum Testamentum,* Romae 1904.

Brandscheid, Fridericus, *Novum Testamentum graece et latine,* Friburgi Br. 1901.

Hastings, H. L. Murdocks, *Translation of the Syriac New Testament from the Peshito Version.*

Hetzenauer, Michaël, *Biblia Sacra Vulgatae Editionis,* Oeniponte 1906.

Horner, Georg, *The Coptic version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic,* with introduction, critical apparatus and literal English translation, Vol. 3, Oxford 1898.

Lee, Samuel, *Prolegomena in Biblia Sacra, Polyglotta Bagsteriana et Novum Testamentum Syriacum,* Londini 1826.

Lewis, A. S., *Studia Sinaitica* 6: *A Palestinian Syriac Lectionary, containing Lessons from the Pentateuch* etc., with Critical Notes by Prof. Eb. Nestle and a Glossary by M. D. Gibson, London 1897.

Nestle, Eberhard, *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart 1912.

Sabatier, Petri, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae,* Reims 1743.

Soden, Hermann Freiherr von, *Die Schriften des Neuen Testamentes,* 2. Teil: Text mit Apparat, Göttingen 1913.

Streitberg, Wilhelm, *Die gotische Bibel,* Heidelberg 1908.

Tischendorf, Constantinus de, *Novum Testamentum,* Editio octava critica maior, Lipsiae 1872.

Waltonus, Brianus, *Biblia Polyglotta,* London 1657.

§ 1

Einleitendes

1. *Gegenstand und Aufgaben der Untersuchung.* Die christologische Stelle bei Phil 2, 5-11 gehört zu den interessantesten, aber auch schwierigsten des ganzen Neuen Testamentes. Je mehr die Exegese, insbesondere die Exegese der Neuzeit, sich bestrebte, durch die kühnsten Kombinationen ihren Sinn zu deuten, desto dichter hat sich der Schleier des Geheimnisses um sie gezogen. Heute kann sie im Angesichte einer Unzahl von Erklärungsversuchen als das Mysterium par excellence der neutl Auslegung bezeichnet werden. Galt sie schon für *Velasquez* als ein locus obscurus et salebrosus (1), so ist *H. J. Holtzmann* bereits bei völliger Verzweiflung an ihrem Verständnis angelangt und konstatiert, das paulinische Wort sei « keiner sicheren Auslegung fähig » (2).

Die zu untersuchende Stelle hat nach der Ausgabe *Nestles* folgenden Wortlaut: Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ

(1) *Comm. ad Phil.* 350.

(2) *Ntl. Theol.* II, 98 Anm.

ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Der Vulgata-Text lautet nach *Hetzenauers* Edition: *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen: ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris.*

Man kann ohne Übertreibung sagen: so viele Sätze, so viele Probleme! Es ist begreiflich und höchst erfreulich, dass der Eifer der Bibelforscher in unablässigen Versuchen ihre Lösung anstrebte. Leider sind diese Lösungen so verschiedenartig, sich oft direkt entgegenstehend ausgefallen, dass sie, anstatt die Situation zu klären, sie nur noch schwieriger und verwikkelter gestalteten. « In the attempts we are presented with greater difficulties than lie in St. Paul's word » sagt *Lumby* (1) mit Recht. Wenn *Wetzel* schon im Jahre 1887 schreiben konnte: « Man darf nur einmal in einem Kommentar über den Philipperbrief.... das

(1) *Ep. of Paul to the Phil.* 442.

Verzeichnis der Männer durchsehen, die an die Auslegung der berühmten Stelle Kap. 2, 5-11 Geist, Gelehrsamkeit und Fleiss angewendet haben, und auf das wirre Auseinandergehen dieser manchfachen Versuche fast in jedem Worte achten, um sich zu überzeugen, dass dieses wichtige apostolische Wort bis jetzt eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden hat » (1), so gilt dies heute nach mehr als zwei Jahrzehnten, in denen oft die Kühnheit der Phantasie den Mangel an historischer Umschau ersetzen musste, nicht weniger. Die Geschichte von Phil 2, 5-11 stellt in ihrem jetzigen Stande ein Musterbild exegetischer Verrenkung dar.

Aber wozu die Literatur in einer von einem der grössten Schriftforscher als desperat erklärten Frage noch vermehren? *Zahn* sagt mit gutem Recht, dass man Monographien über einzelne Stellen « nur in sehr seltenen Fällen mit freudiger Erwartung in die Hand » (2) nehmen kann, weil sie vielfach Altes wiederholten und zu einem neuen Buche umformten. Und doch ist eine *neue Untersuchung* über Phil 2, 5-11, nicht zwar mit Wiederholung, aber mit gebührender Würdigung des Alten gar sehr geboten. Zunächst eben deshalb, weil die anerkanntermassen hochbedeutsame Stelle bis zur Stunde keine befriedigende Lösung gefunden hat. Man ist nicht einmal einig über das Subjekt der ganzen Periode; man hat noch nicht aufgehört, oder besser gesagt, man beginnt gerade immer ernster zu überlegen, ob es der historische oder der

(1) *StKr* LX (1887) 535.
(2) *ZkWL* VI (1885) 182.

präexistente Christus ist, von dem in V. 6 die Rede ist. Noch ist die Diskussion in ungeschwächtem Eifer über die Bedeutung des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, sowie des τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Es ist noch nicht ausgemacht, wie sich diese beiden Ausdrücke zu einander verhalten. Was will ἁρπαγμός besagen? Gerade diese Frage ist ein Sammelpunkt unzähliger Hypothesen geworden. Was schliesst ἐκένωσεν in sich? Wie ist ὑπερύψωσεν zu verstehen? Was mag κύριος ausdrücken, das neuerdings *Deissmann* mit seinem Hinweis auf den Cäsarenkult aufgehellt haben will? Um all diese Fragen, von unbedeutenderen ganz abgesehen, hat sich jetzt dank dem oft sehr mühe- und geistvollen lexikalischen Experimentieren eine reine Finsternis gelegt. Man wird aber doch nicht sagen können, dass das von *H. J. Holtzmann* allen künftigen Versuchen gesprochene Verdikt im stande ist, Phil 2, 5-11 zu dem verschleierten Bild von Sais zu machen, das der Neugierde der Forschung verhüllt bleiben muss.

Übrigens scheint die Frage tatsächlich nicht unlösbar, sondern nur durch aprioristische philologische Urteile in ihrer Lösung erschwert. Woher kam bisher die oftmals allzu wunderliche Diskrepanz der Ergebnisse? *Nisius* (1) hat als Grund angegeben « die Höhe des ausgesprochenen Geheimnisses » und die « Eigenartigkeit der Ausdrücke ». Was das Erste angeht, so ist der mysteriöse Charakter zuzugeben, aber es ist auch zu beachten, dass dieser Punkt nicht in unerreichbare Höhen emporgeschraubt werden darf. Die

(1) *ZkTh* XXI (1897) 276.

Gläubigen zu Philippi mussten doch Paulus verstehen und aus seinem Gedankenkreis heraus seine Worte würdigen können. Das Zweite betreffend ist es hauptsächlich das Wort ἁρπαγμός, bei dem die Wege auseinandergingen; und ἁρπαγμός entscheidet im Wesentlichen die Auffassung der ganzen Stelle.

Es ist nun allerdings sehr verständlich, dass das Rätselwort ἁρπαγμός das erwähnte Chaos anzurichten im stande war. Als ἅπαξ λεγόμενον, nicht nur in der biblischen, sondern wohl auch in der profanen Gräzität — wobei « profan » natürlich nicht sagen soll, dass das Vulgär-Griechisch ein anderes als das der Bibelsprache ist — bietet es auf rein lexikalisch-philologischem Weg, den *Wetzel* (1) noch als einzige Rettungsmöglichkeit aus der Verwirrung bezeichnete, unmöglich eine sichere Handhabe zu seinem Verständnis. Alle zeitgenössischen und zeitlich unmittelbar anschliessenden Faktoren, die irgendwie mit dem berühmten Paulusworte verknüpft sind, müssen als überaus wertvolle Zeugen herangezogen werden. Das ist nicht ausgiebig genug geschehen, und auch nicht mit der nötigen Voraussetzungslosigkeit, die die Texte das sagen lässt, was sie sagen wollen. Was von der ziemlich allgemein angenommenen *Zwiespältigkeit der griechischen und lateinischen Schriftsteller der alten Kirche* zu halten ist, wird sich bei näherer Betrachtung der einschlägigen Textschätze von selbst ergeben.

Die vorliegende Studie will auf der Basis einer genauen Prüfung der frühkirchlichen und ausserkirchli-

(1) *StKr* LX (1887) 535.

chen Auffassung von ἁρπαγμός sowie der übrigen Ausdrücke im Zusammenhalt mit gesicherten philologischen Erkenntnissen *von neuem* eine Lösung versuchen, die um so berechtigter erscheinen dürfte, als bisher auf *katholischer Seite* keine ausführliche Behandlung von Phil 2, 5-11 erschienen ist.

2. *Bedeutung der Frage.* Über die Einzigartigkeit, Originalität, Tiefe und theologische Fülle unserer Stelle im Allgemeinen herrscht ziemliche Einigkeit. Schon *Chrysostomus* hat ihre Bedeutung in unübertrefflicher Weise geschildert, indem er sie als ein zweischneidiges Schwert gegen jegliche Häresie pries: Καθάπερ γάρ τις μάχαιρα ὀξεῖα ἐκαθέρωθεν ἠκονομένη, ὅπουπερ ἂν ἐμπέσῃ κἂν εἰς μυρίας φάλαγγας, εὐκόλως αὐτὰς διακόπτει καὶ ἀφανίζει τῷ πάντοθεν ὀξεῖαν εἶναι, καὶ μηδὲν τὴν ἀκμὴν αὐτῆς φέρειν· οὕτως δὴ καὶ τὰ τοῦ πνεύματος ῥήματα (1). Jetzt zählt er alle Häresien auf, die er durch dieses Schriftwort getroffen findet. In seinem Geiste betont von den Neueren *Verdunoy* (2) in ähnlicher Weise die bemerkenswerte Reichhaltigkeit unserer Stelle: sie behaupte die Mehrheit der göttlichen Personen, die Gottheit Christi, die Einheit seiner Person, die Zweiheit der Naturen, die Wirklichkeit seines Leibes. Besonders wertvoll ist uns *Deissmanns* Geständniss: « Die Umrisse der paulinischen Christusgestalt sind vielleicht

(1) Hom. 6, 1 M. *PG* 62, 218.

(2) *L'Égl. apostol.* 335 « Telle est la richesse théologique de ce texte qu'il suffirait, à lui seul, à confondre la pluspart des hérétiques: il affirme la plureté des personnes divines, la divinité de Jésus, l'unité de sa personne, la dualité de sa nature et l'existence réelle de son corps ».

am deutlichsten im zweiten Kapitel des Philipperbriefes sichtbar; in markigen Linien, ohne jedes Schaugepränge mythologischer Phantastereien prägt der gefangene Paulus sein Kultbild den Seelen der Schlichten ein » (1).

Jedenfalls ist es für die Feststellung der paulinischen Auffassung von Christus und damit des christologischen Gehaltes jener, die altchristliche Welt durchziehenden Glaubensadern, denen Paulus den Geist seines eigenen Credo eingehaucht hatte, von weittragendster Bedeutung zu wissen, was der Völkerapostel an dieser merkwürdigen Stelle sagt, die so genau, detailliert und lapidar wie keine, und doch in einer Sprache voller Dunkelheit über Jesus, sein Verhältnis zum Vater, sein messianisches Leiden und seine endliche Verherrlichung berichtet. Kurzum, in Phil 2, 5-11 scheint ein Schatz christologischer Gedankenreihen begraben zu liegen, der es wohl wert ist, mit allen Mitteln in seinem ganzen Umfang behoben und möglichst erschöpfender Würdigung zugänglich gemacht zu werden.

Ohne dass der Untersuchung vorgegriffen wird, lässt sich der Gesamttext von Phil 2, 5-11 äusserlich in zwei Teile zerlegen, von denen der erste ein Stadium beschreibt, das mit der tiefsten Erniedrigung Christi endigt, während der zweite die darauf folgende Erhöhung schildert. In dieser Abhandlung beschäftigt uns der erste Abschnitt.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Frage und dem endlosen Kreuz und Quer der durcheinanderwogenden

(1) Paulus 112. Vgl. *Licht v. Ost.* 256.

Hypothesen über fast jedes Wort der Philipperstelle war es eine unabweisbare Notwendigkeit, die eigentliche exegetische Erklärung durch eine sorgfältige Umschau in der tatsächlich merkwürdigen Geschichte des berühmten Pauluswortes zu fundieren, besonders aber die Urauffassung aus der Überwucherung bisher immer wiederholter falscher Suppositionen herauszuarbeiten und klar zu stellen durch Konfrontierung mit den Resultaten der späteren und neuesten Exegese.

So mühsam und ermüdend es immer sein mag, sich aufmerksam durch das endlose, bunte Wirrwar der modernen Auslegung hindurchzuarbeiten, so schien doch ein Wandelgang durch eines der am meisten durch Apriorismen kultivierten exegetischen Gebiete geboten, nicht nur wegen der Bedeutung für jeden interessierten Exegeten, sondern hauptsächlich deshalb, weil aus der Kenntnis der mannigfachen Irr- und Umwege und der gebührenden Einschätzung des bereits Gegebenen sich wichtige und unentbehrliche Orientierungspunkte ergeben mussten.

Wenn die Geschichte der modernen Auslegung meistens in den wörtlichen, markanten Ausdrücken ihrer Vertreter selbst geboten ist, so war dabei der Gesichtspunkt massgebend, gegenüber der vielfach geradezu stereotypen und fast monoton klingenden Auslegung der Patristik die abwechslungsreiche Interpretation der neueren Exegese entsprechend hervorzuheben und so den historischen Tatbestand ins rechte Licht treten zu lassen.

ERSTER TEIL

Zur Geschichte der christologischen Stelle Phil 2, 5-8

In einer Zeit, wo fast alles Heil für die Forschung bei der Geschichte gesucht wird, sollte auch in exegetischen Fragen der historischen Betrachtung eines Textes die sonst mit Recht betonte Bedeutung praktisch zuerkannt werden. Wenn dies bei irgend einem exegetischen Problem erforderlich ist, so ist est bei Phil 2, 5-8 ein unabweisliches Postulat der wissenschaftlichen Objektivität. Die hier vorliegenden Termini und Ausdrücke: μορφὴ θεοῦ, μορφὴ δούλου, εἶναι ἴσα θεῷ, ἐκένωσεν, insbesondere aber das seltsame ἁρπαγμός, das, wie erwähnt, nur *einmal* in der hl. Schrift und *einmal* in der Profangräzität in einem ganz abnormen, für einen allgemeinen Schluss gänzlich unzulänglichen Zusammenhang bei Plutarch, De lib. ed. 12, vorkommt, können auf rein lexikalisch-philologische Weise nie sicher und genügend erklärt werden. Zwar hat *Wetzel* (1) gerade dies als Rettung prophezeit: den « Sprachgebrauch der Wörter und die Gesetze der Sprache » festzustellen und anzuwenden. Aber was soll man anfangen, wenn von einem Sprachgebrauch bei ἁρπαγμός gar keine

(1) A. a. O.

Rede sein kann, da es sich nur einmal in jener für allgemeine Schlüsse am allerwenigsten geeigneten Plutarchstelle findet? Und was mag das zudem nützen bei einem Wort des grossen Paulus, den ein gewiegter Kenner wie *Deissmann* (1) den « grossen Sprachbildner » genannt hat, bei dessen Schriften es nicht genüge, die gleichzeitige « profane Literatur lexikalisch und grammatisch zu verwerten », bei Paulus, der kein Bedenken trug, sich selbst einen Terminus zu schaffen oder nach seinen Ideen umzubiegen, wenn es sein Gedankengang gerade erheischte? Wenn es überhaupt noch einen Schlüssel zur Lösung « einer der grössten Schwierigkeiten der ganzen neutestamentlischen Exegese », wie *Bensow* (2) das Apostelwort mit Recht genannt hat, gibt, dann liegt er m. E. in der Hand der Geschichte, m. a. W. im Bereich der frühesten Vertreter der kirchlichen Schriftauslegung, insbesondere der **griechischen** Väter, die noch mit grösserem Verständnis ihrer eigenen Sprache, ihrer Eigentümlichkeiten, Schicksale und der bei ihrer Ausbreitung im Orient angenomenen Nuancen ausgerüstet waren und so, wie *Lightfoot* richtig betont, « would have the most lively sense of the requirements of the language » (3), zugleich aber den unschätzbaren, uns versagten Vorteil genossen, dass sie mit der Urtradition in noch ziemlich engem Konnex standen und mithin besser wie irgend

(1) *Bibelst.* 75; man vgl. z. B. nach Deissmanns Angabe a. a. O. 74 das Wort πίστις.

(2) *Lehre von d. Kenose* 189.

(3) *Ep. to the Phil.* 134.

jemand unterrichtet sein konnten über die zu allen Zeiten gepflogene Auslegung des Wortes und die aus ihr zu erschliessende, von Paulus intendierte Auffassung im Schosse der philippischen Gemeinde.

Seltsamerweise hat die moderne Exegese bei Phil 2, 5-8, wo der historische Rückblick und dessen Exaktheit am unentbehrlichsten war und direkt ausschlaggebend sein konnte, die Winke der Geschichte entweder gänzlich vernachlässigt oder völlig missverstanden, um so mit allzugrossem Vertrauen, bald auf dieser, bald auf jener lexikalischen Note basierend, unermüdlich neue Lösungen aufzustellen. Die grosse Verwirrung erheischt eine genaue Revision der historischen Daten. Im Verlaufe der historischen Unterschung werden sich die Wurzeln der modernen Exegese über Phil 2, 5-8 und ihrer Verwirrung von selbst blosslegen.

Was sagt die *Patristik* zur Exegese von Phil 2, 5-8? Hat sie auch das « Dunkel » über der Stelle empfunden wie *Velasquez?* Oder hat sie gar schon die Unmöglichkeit einer sicheren Auslegung eingesehen wie *H. J. Holtzmann?*

In der ganzen neueren Exegese ist eine bereits durch *Velasquez* gebotene und vor ihm angebahnte Hypothese vertreten, die freilich die Aussichten auf eine sichere Erklärung bedeutend vermindert, ja, wie manche wollen, vollständig zerstört und unbedingt in die Sackgasse der rein lexikalisch-grammatischen Methode drängt. « Das ist eine von den wenigen Stellen, bei welchen uns die Hilfe der frühesten Schriftsteller abgeht, und wir sind der Führung der grammatikalischen Bedeutung der gebrauchten Worte überlassen »,

so *Beet* (1). Wir sind also allem Anscheine nach hier von der frühkirchlichen Literatur im Stich gelassen. Die *lateinischen Zeugen der Patristik* sollen mit ihrem *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* eine ganz neue Exegese eingeführt haben, von der die Griechen auf Grund ihres Textes οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts wussten.

Lightfoot (2) weiss ganz bestimmt, dass die *Lateiner* ohne irgend welche Beziehung auf den griechischen Urtext übersetzten. Das lateinische *non rapinam arbitratus est,* wobei *rapina* soviel wie « robbery » bedeute, könne das griechische οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, wo ἁρπαγμός den Sinn « a prize, a treasure » habe, unmöglich äquivalent wiedergeben. Andrerseits sei es keinem der griechischen Väter während der Kontroversen des 4. und 5. Jahrhunderts eingefallen, das Wort im Sinne der Lateiner auszulegen, obwohl dieser zur Verteidigung der Orthodoxie sehr günstig gewesen wäre: « Throughout the important controversies of the fourth and fifth centuries it does not seem once to have occurred to any Greek father to put forward the other explanation of the passage, though so eminently favourable to the orthodox belief » (3). Bei dieser Scheidung der lateinischen und griechischen Patristik könnten höchstens *Hilarius* und *Hieronymus* für eine Ausnahme nam-

(1) *ExpT* III (1892) 308: « This is one of the few passages in which the help of early writers fails us; and we are left to the guidance of the grammatical meaning of the words used ».

(2) *Ep. to the Phil.* 134.

(3) A. a. O. 135.

haft gemacht werden, da sie in etwa der griechischen Auffassung zuneigten (1).

Ähnlich unterscheidet *Nisius* (2) zwei patristische Richtungen in der Auffassung des ἁρπαγμός: für die *Lateiner* besage es soviel wie « widerrechtlich angemasster Besitz »; für die *Griechen* dagegen bedeute es einen « hohen, erfreulichen Besitz », und der Sinn der Stelle laute nach ihnen also: Christus habe als Gott die ἰσότης, welche er *besass,* nicht für ein in seinem menschlichen Leben gleichsam festzuhaltendes Gut erachtet (3).

Ebenso *Labourt:* ἁρπαγμός habe einen doppelten Sinn: *rapina* und *res digna, quae retineatur.* Mit *rapina* ergebe sich der Gedanke: in dem Anspruch der Gleichheit mit Gott « il n'a pas cru *usurper* l'égalité avec Dieu ». Das sei die Auffassung der *Lateiner,* besonders des *Ambrosius* und *Augustinus.* Die Meinung der *griechischen Väter* gestalte sich folgendermassen: Obwohl er in der Gestalt Gottes war, « il n'a pas cru devoir s'attacher avidement aux prérogatives qui lui revenaient par son égalité avec Dieu ». So sei zu lesen bei *Origenes, Eusebius, Theodor von Mops., Isidor von Pel., Cyrill von Alex.* (4).

Auch *Lingens* konstatiert als Auslegung der *griechischen* Patristik: « Christus hat als Gott die ἰσότης oder gleiche Existenzweise mit dem Vater, welche er *besass,* nicht für ein (in seinem menschlichen Leben)

(1) A. a. O. 136.
(2) *ZkTh* XXIII (1899) 107.
(3) *ZkTh* XXI (1897) 286.
(4) *Rb* VII (1898) 409.

gleichsam krampfhaft festzuhaltendes Gut erachtet » (1), während er die *Lateiner* im allgemeinen erklären lässt: « Er hielt (die Gleichwesentlichkeit mit Gott dem Vater) nicht für einen unrechtmässigen Besitz oder für ein unrechtmässig sich zugeschriebenes Gut » (2).

Desgleichen unterscheidet *Prat* einen *aktiven,* durch die Lateiner und einen *passiven* durch die Griechen vertretenen Sinn von ἁρπαγμός: « larcin » und « butin » (3).

Corluy versichert: *Augustinus* erkläre mit den Lateinern: *Minime aestimavit rem esse sibi ceu bonum raptum indebitum, tamen etc.,* oder: *Suam cum Deo aequalitatem pleno iure sibi vindicavit,* während die Exegese des *Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oecumenius* und fast aller Griechen laute: *Veritus non est de gradu dignitatis suae descendere quoniam non est arbitratus rapinam ipsam deitatem. Non timuit, ne quis sibi naturam aut dignitatem eriperet. Theodoret* trage abweichend die weitere Ansicht vor: *non hoc magnum existimavit* (4).

Auch *D'Alès* hat die Frage nicht wesentlich der Lösung näher gebracht, wenn er auch nicht alle Griechen in geschlossener Reihe für den passiven Sinn eintreten lässt, sondern sie nach drei Kategorien verteilt, von denen die erste — *Chrysostomus und Isidor von Pelusium* — wohl sicher passiven Sinn biete, die zweite — *die Märtyrer von Lyon* (Eus. H. E. 5, 2), *Origenes, Eusebius, Theodor von Mops., Cyrill von Alex., Theodo-*

(1) *ZkTh* XX (1896) 459.
(2) *ZkTh* XX (1896) 457.
(3) *Théolog. de S. Paul* I 443.
(4) *Specileg.* II, 72 f.

ret — weder für aktive noch für passive Bedeutung zeuge, weil ihre Ausdrucksweise zu allgemein sei, die dritte endlich, bestehend aus *Didymus* und *Ps.-Athanasius*, den aktiven Sinn vertrete. Der Terminus *rapina* der Lateiner nähere sich dem aktiven Sinn; aber die Okzidentalen hätten sich von der richtigen Auffassung in jenem Augenblick entfernt, als sie ἁρπαγμός mit « Unrecht » übersetzten (1).

Wie steht es nun mit dieser bis jetzt für grundlegend gehaltenen *Hypothese* eines *patristischen Dualismus*, die fast allen bisherigen Lösungsversuchen der neueren Exegese als Fundament und Ausgangspunkt gegolten und ihnen so wenigstens mittelbar die Direktive gegeben hat? Wie aus der kurzen Skizzierung der verschiedenen Ansichten bereits ersichtlich ist, *bildet immer das Wort* ἁρπαγμός *das punctum saliens. Von der zuverlässigen Deutung dieses Terminus hängt also füglich die Entscheidung für eine sichere Erklärung der ganzen Stelle ab.*

Was sagt die altchristliche Literatur zu dem Ausdruck ἁρπαγμός, der mit Recht der berühmteste des ganzen Neuen Testamentes genannt wurde (2).

Die patristichen Texte der Griechen, Lateiner und Syrer, sowie die Zeugnisse der späteren Exegeten folgen in ziemlich chronologischer Ordnung ohne weitere Klassifizierung, damit die etwaige Unterbrechung des regulären Laufes der Tradition durch eine Weiterentwichlung der Gedanken um so deutlicher hervortrete.

(1) *RSR* I (1910) 264-68.

(2) Vgl. Rickaby, *Ep. of the Capt.* 78.

I. Die Geschichte der Auslegung des ἁρπαγμός

§ 2

Die griechischen Väter

Bei den apostolischen Vätern und den Apologeten ist weder das Wort ἁρπαγμός zu finden, noch ein entscheidender Anhaltspunkt für dessen Bedeutung im Zusammenhang unserer Philipperstelle.

Bei *Barnabas, Ep. 20, 1* (1) findet sich indes das Wort ἁρπαγή gebraucht als Bezeichnung eines der Laster, die den Himmel versperren, also im Sinne eines *Unrechtes*, eines moralischen Defektes, was immerhin im Zusammenhalt mit anderen Momenten für die spätere Auslegung des doch unstreitig *verwandten* ἁρπαγμός von Bedeutung sein könnte. Ähnlich ist es *Ep. 10, 10* (2) verwendet, wo von solchen die Rede ist, die wie die Vögel auf Raub lauern: καθῶς τὰ πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἁρπαγήν.

Bei *Hermas, Vis. II, 1, 4* findet sich das Wort ἁρπάζω für einen wiederum den Begriff eines *Unrechts* in sich schliessenden Gedanken: « einem andern etwas wegnehmen, was ihm gehört »: Τελέσαντος οὖν μοῦ τὰ γράμματα τοῦ βιβλιδίου ἐξαίφνης ἡρπάγη μου ἐκ τῆς χειρὸς τὸ

(1) *Berl. Ausg.* I, 2 S. 78.
(2) *Berl. Ausg.* I, 3 S. 48.

βιβλίδιον· ὑπὸ τίνος οὐκ εἶδον » (1), was abermals für das *stammverwandte* ἁρπαγμός beachtenswert sein könnte.

Irenäus und *Hippolyt* suchen wohl den Gedanken der Erniedrigung Christi verschiedentlich wiederzugeben — Irenäus, Haer. III, 19, 1 (2); Hippolyt, Adv. Iud. 2 (3); 4 (4) —, aber ἁρπαγμός findet keine Erwähnung, geschweige Erläuterung.

Dagegen scheint *Clemens von Alex.* deutlicher zu werden. Er zitiert gerade den dunkelsten Teil der Philipperstelle in einem Zusammenhang, welcher von der durch Christus gebrachten Erlösung handelt: Gott habe durch die Propheten zu uns gesprochen, um uns zu retten; schiessljch durch den Herrn: Αὐτός σοι λαλήσει ὁ Κύριος, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἐκένωσε δὲ ἑαυτὸν ὁ φιλοικτίρμων θεός, σῶσαι τὸν ἄνθρωπον γλιχόμενος (5). Aber ich finde keine Möglichkeit, für den näheren Sinn von ἁρπαγμός etwas Genaueres nach der einen oder anderen Hinsicht in diesem zu allgemeinen Zusammenhang zu ermitteln. Indes findet sich bei Clemens wieder deutlich der Begriff des *Unrechtes* mit dem Worte ἁρπάζειν verbunden: *Paed. 1, 10* (6) wird von dem *gerechten* Manne gesagt, dass er ἅρπαγμα οὐχ ἁρπάσει, weil es eben nicht zum ἄνθρωπος δίκαιος gehöre. Ebenso wird *Strom. 2, 23* (7)

(1) *Berl. Ausg.* III, 18.
(2) Harvey II, 95.
(3) M. *PG* 10, 788.
(4) M. *PG* 10, 789.
(5) *Cohort. ad gent.* 1. M. *PG* 8, 64.
(6) M. *PG* 8, 363.
(7) M. *PG* 8, 1084.

in ähnlichem Zusammenhang von dem Gerechten verlangt: ἅρπαγμα οὐ μὴ ἁρπάσῃ.

Noch klarer scheint sich auf den ersten Blick *Origenes* aussprechen zu wollen, der des öfteren denselben für uns so mysteriösen Teil des apostolischen Wortes wie etwas allen ohne weiteres Klares, Begreifliches und Selbstverständliches zitiert. *In Ioan. 6, 57* heisst es: Τῆς γὰρ Ἰησοῦ μόνου φιλανθρωπίας ἦν μετὰ ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίειν καὶ πίνειν, καὶ παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς πόδας τοῖς δακρύοις τῆς μετανοούσης ἁμαρτωλοῦ, καὶ μέχρι θανάτου καταβαίνειν ὑπὲρ ἀσεβῶν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγουμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καὶ κενοῦν ἑαυτὸν τὴν τοῦ δούλου λαμβάνοντος μορφήν (1). Wie mag sich ἁρπαγμός erklären in diesem Zusammenhang, wo behauptet wird, dass nur Jesus eine solche Menschenfreundlichkeit besass, dass er es nicht verschmähte, mit den Sündern und Zöllnern zu essen und zu trinken, ja sogar in den Tod zu gehen für die *Gottlosen* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγουμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ? Trotz der scheinbaren Klarheit kann hier nichts Sicheres für die Bedeutung des ἁρπαγμός festgestellt werden. Die Stelle kann ebensogut den Sinn haben: diese Erniedrigungen nahm Christus auf sich, *er, der es* (*oder: obwohl er es*) *nicht* für einen *Raub* (*Unrecht*) hielt, Gott gleich zu sein, wie den andern: diese Erniedrigungen nahm er auf sich, *indem* er es nicht für einen *Raub* (*festzuhaltendes Gut*) betrachtete u. s. w. Wegen der emphatischen Betonung des ἀσεβῶν, das den Höhepunkt der Periode bildet, und dem deshalb als Gegensatz die hohe Würde des Herrn am

(1) *Berl. Ausg.* IV, 166.

natürlichsten gegenübersteht, könnte wohl die erste Auffassung den Vorzug verdienen, sodass ἁρπαγμός soviel wie « Unrecht » bedeutete. Aber mit absoluter Sicherheit kann sie nicht als Gedanke des Origenes aufgestellt werden.

Dieselbe missliche Zweideutigkeit macht sich geltend im *Johannes-Kommentar 13, 48* (1): Moses und die Propheten hätten nicht geschaut, was die Apostel schauen durften bei der Ankunft Christi; nicht als ob sie weniger gut gewesen wären, sondern weil die Fülle der Zeiten noch nicht da war; in dieser Zeitenfülle seien Dinge geoffenbart worden, erhabener als je auf Erden etwas gesagt oder geschrieben worden sei ὑπὸ τοῦ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγησαμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν κενώσαντος καὶ μορφὴν δούλου εἰληφότος. Hier herrscht dasselbe Dunkel, wie im biblischen Kontext selbst. Es kann ebensogut zur Hervorhebung der Grösse der Erniedrigung die ihr vorausgehende hohe Würde betont sein, als der Gedanke: er wollte nicht an seiner gleichen Existenzweise mit Gott wie an einem kostbaren Gute festhalten. Ebenso wenig nützen uns zur Eruierung der Anschauung des *Origenes* über ἁρπαγμός die Texte C. Cels. 4, 18 (2); 6, 15 (3); In Matth. 15, 7 (4); In Ioan. 32, 25 (5).

Eine Stelle aber scheint mir um so deutlicher und für die Idee des *Origenes* entscheidend zu sein, der

(1) *Berl. Ausg.* IV, 276.
(2) *Berl. Ausg.* I, 288.
(3) *Berl. Ausg.* II, 86.
(4) M. *PG* 13, 1274.
(5) *Berl. Ausg.* IV, 470.

Text im *Johannes-Kommentar 1, 32* (1): Grösser erscheine die Liebe und Güte Christi ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε, als wenn er ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι κτλ. Πλείονα καὶ θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, ἢ εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος. Die Situation ist m. E. völlig klar: Wenn Christus nicht zum Heil der Welt hätte Mensch werden wollen, dann hätte er das εἶναι ἴσα θεῷ in der Tat für einen ἁρπαγμός gehalten, was hier nur bedeuten kann: « *ein (gierig) festzuhaltendes Gut* ». Man braucht deshalb kein Bedenken zu tragen, auch für die dunklen Stellen als *Ansicht des Origenes* gelten zu lassen: « *er erachtete es nicht als ein festzuhaltendes Gut* ».

Ich möchte diesem ersten deutlichen Kommentar des ἁρπαγμός auf griechischer Seite die allergrösste Bedeutung beimessen, wenn nicht in der tendenziösen dogmatischen Richtung des Origenes ein schweres Bedenken dagegen stünde. Soviel Vertrauen seinem kritischen Geiste in Textfragen zu schenken ist, so viel oder noch mehr Skepsis ist am Platze gegenüber seinen exegetischen, zumal exegetisch-dogmatischen Ansichten, weil er in den wichtigsten Punkten, besonders in seiner Christologie, im Gegensatz zur traditionellen kirchlichen Lehre stand. Man vgl. darüber *Bardenhewer* (2). Es ist also nicht ausgemacht, ob Origenes

(1) *Berl. Ausg.* IV, 41.
(2) *Patrol.* 134.

nicht auch hier wie sonst unter dem Einfluss neuplatonisch-gnostischer Ideen schreibt, da eben feststeht, dass er das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Vater — und unsere Philipperstelle handelt ja gerade davon — nach der Lehre der Gnosis beurteilt. Jedenfalls weiss die Gnosis von dem Aön Christus, der das Lichtreich verlässt, um die im Reiche der Materie gefangenen Lichtteile zu befreien. Vgl. auch *Bardenhewer* (1).

Ob die Auslegung des Origenes trotzdem das Produkt der damaligen Tradition ist, müssen die nach ihm schreibenden Zeugen der Patristik durch ihre Übereinstimmung mit ihm beweisen. Umso bedeutsamer aber wäre es, wenn die folgenden kirchlichen Schriftsteller insgesamt oder grösstenteils von seiner Auffassung abwichen, um so den Beweis zu liefern, dass das erste deutliche, uns von der Geschichte aufbewahrte griechische Zeugnis für den Inhalt des ἁρπαγμός gar nicht der damals vorherrschenden Meinung entspricht. Wenn aber irgend ein christlicher Text, sei es auch durch den ältesten Zeugen, offenbar *unchristlichen* Ideen dienstbar gemacht ist, so könnte er doch wohl nicht mehr für die orthodox-christliche Auffassung angezogen werden (2).

Aus dem Briefe des Bischofs *Phileas von Thmuis* lässt sich, wenn es auch auf den ersten Blick anders scheinen möchte, nichts Bestimmtes entnehmen. Er spricht in seinem Schreiben an die Thmuiten von den

(1) A. a. O. Vgl. auch Bousset, *Hauptpr. d. Gnos.* 260 f.

(2) Nach D'Alès, *RSR* I (1910) 266 ist Origenes neutral und entscheidet sich weder für aktiven noch für passiven Sinn des ἁρπαγμός.

Märtyrern: sie hätten οὐδὲν μελήσαντες... τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα πρὸς τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν καθαρῶς τείναντες den Tod gerne erfasst. Als Grund für dieses freudige Bereitsein zum Tode führt er an: Τὸν μὲν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εὑρόντες ἐνανθρωπήσαντα δι᾽ ἡμᾶς, ἵνα πᾶσαν μὲν ἁμαρτίαν ἐκκόψῃ, ἐφόδια δὲ τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰσόδου ἡμῖν κατάθηται. Οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (1). Hier kann ebenso wie oben bei verschiedenen Stellen des Origenes sowohl « er hielt... nicht fest wie an einem kostbaren Gute » eingesetzt werden, wie die andere Fassung: « obwohl er das gottgleiche Sein nicht für ein Unrecht hielt ».

Ebenso ist eine Stelle des *Methodius*, *De martyribus*, zu beurteilen: Οὕτω γὰρ θαυμαστόν... ἐστι τὸ μαρτύριον, ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος, ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ, τιμῶν αὐτὸ ἐμαρτύρησεν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγησάμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἵνα καὶ τούτῳ τὸν ἄνθρωπον τῷ χαρίσματι εἰς ὃ κατέβη, στέφῃ (2). Wer mag, besonders da der Einschub ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ auf die Absicht des Autors hinweist, die hohe Würde Jesu zu betonen, mit Sicherheit entscheiden, dass der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμόν κτλ *nicht* diese Absicht verfolgt und deshalb nicht mit « obwohl er das εἶναι ἴσα θεῷ nicht für ein Unrecht hielt » wiederzugeben ist, sondern einen Hinweis auf den freiwilligen Verzicht Jesu bedeutet? Beides wäre möglich!

Dagegen beginnt nun durch die grossen und bedeutenden Vertreter der auf Origenes folgenden patristischen Periode, wie in einer durch ihn hervorge-

(1) M. *PG* 10, 1561.
(2) M. *PG* 18, 343.

rufenen Reaktion, *völlige Klarheit und Präzision* die bisherige Allgemeinheit und Ungenauigkeit der Ausdrücke zu verdrängen:

Eusebius zitiert *Theol. eccl. 1, 20* (1), die Philipperstelle und erklärt nachdrücklich, diese Worte könnten sich unmöglich auf den menschgewordenen, sondern nur auf den präexistenten Christus beziehen. Συνορᾷς, ὅτι πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν καὶ μορφὴν δούλου λαβεῖν ἦν καὶ προῆν καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν. « Er existierte und existierte vorher und hatte uranfängliches Sein in der Gestalt Gottes ». Dieser « Er » sei niemand anders als Jesus Christus πρὶν ἢ τὴν σάρκα λαβεῖν. Es sei lächerlich (γελοῖον), das ὑπάρχων auf die σάρξ zu beziehen.

Die emphatische Frage, wie man denn überhaupt sagen könne: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμόν κτλ erhält die klare Antwort: Εἰ μὲν δὴ λόγος ἦν ἀνύπαρκτος, μηδαμῶς ἔξωθεν τοῦ θεοῦ ὑφεστώς, ἀλλ' ἔνδον ὢν ἐν αὐτῷ. Er wollte also zuerst allgemein das ἐν μορφῇ θεοῦ erklären und setzt dafür einfach ἐν αὐτῷ, wodurch zunächst implicite die Gleichung vollzogen ist: μορφή = *Wesen Gottes*. Sogleich geschieht dies auch explicite: Die Frage geht weiter: Wie war er denn in der Gestalt Gottes? Antwort: Δυνάμει αὐτὸς ὢν ὁ θεός. Er frägt abermals: Wie kam es, dass er das Gottgleichsein nicht für einen *Raub gehalten?* Die lapidare, sonnenhelles Licht auf seine Auffassung von ἁρπαγμός werfende Antwort lautet: Αὐτὸς ὢν θεός. Dass

(1) *Berl. Ausg.* IV, 91. Die Stelle bietet einen überaus interessanten Traktat über unseren Philipperpassus.

Jesus sein gottgleiches Sein nicht für einen *Raub* zu halten brauchte, begründet er also mit dem Hinweis auf die ihm bereits eignende *Gottheit*. Was für ein Sinn für ἁρπαγμός ergibt sich aber aus dem Satze: « Er hat das (von ihm besessene) gottgleiche Sein deshalb nicht für einen Raub gehalten, *weil er Gott war?* » Offenbar nur dieser: *Er hat das gottgleiche Sein nicht für etwas ihm nicht Gebührendes, für einen unrechtmässigen Besitz* gehalten, weil es ihm durch das θεὸς ὤν *rechtmässig* eignete. Ich finde keine Möglichkeit für eine andere Erklärung. Es war ein Irrtum, wenn *Lightfoot* (1) hier « a prize, a treasure, to be greedily clutched and ostentatiously displayed » herausgelesen hat.

Es handelt sich hier nicht um ein Preisgeben oder Festhalten, sondern einzig um die Betonung eines Zustandes in einem gottgleichen Sein und dessen Begründung. Die biblische Motivierung der gottgleichen Existenz liegt in den Worten: Er hat das ἴσα εἶναι θεῷ nicht für einen Raub gehalten; die tatsächliche Rechtfertigung dieses apostolischen Wortes ist durch die göttliche Wesenheit Jesu selbst gegeben, durch sein ὢν θεός. Οὐχ ἁρπαγμόν κτλ ist *Folgerung* und zugleich *Umschreibung* des αὐτὸς ὢν θεός.

Im Sinne dieser Stelle ist sicherlich auch *C. Marcell. 1, 4* (2) aufzufassen, wo ἁρπαγμός in seiner Bedeutung ebenso klar erscheint: Περὶ τῆς θεότητος δὲ τοῦ υἱοῦ ὁ ἀπόστολος διδάσκει λέγων· ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ

(1) *Ep. to the Phil.* 134.
(2) *Berl. Ausg.* IV, 25.

ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Wie dieses Wort, so weise auch Hebr. 1, 3 auf die θεότης Christi hin: καὶ πάλιν· ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Durch die Zweckbestimmung (Beweis für die θεότης Christi) wird der Sachverhalt hier völlig klar. Ebenso bei *Theol. eccl. 1, 13* (1).

Aus der Stelle *Hist. eccl. 8, 12, 2* (2), die ἅρπαγμα bietet, hat man für die Philipperstelle die Bedeutung « glücklicher Fund » herauslesen wollen. Eusebius spricht von den Märtyrern von Antiochien: einige hätten sich selbst von hohen Häusern herabgestürzt, um den Häschern zu entgehen, weil sie unter diesen Umständen den Tod für ein « ἅρπαγμα » hielten: Ὧν τινες τὴν πεῖραν φεύγοντες, πρὶν ἁλῶναι καὶ εἰς χεῖρας τῶν ἐπιβούλων ἐλθεῖν, ἄνωθεν ἐξ ὑψηλῶν δωμάτων ἑαυτοὺς κατεκρήμνισαν, τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας. Der direkte Sinn von ἅρπαγμα in diesem Zusammenhang ist entweder « ein rasch zu ergreifendes Gut » oder « ein vorzuziehendes Gut » oder aber « ein Mittel sich zu retten ». Jedenfalls ist letztere Umschreibung eine sehr freie Wiedergabe. Auf die Philipperstelle aber sind diese Bedeutungen nicht ohne weiteres übertragbar. Ganz abgesehen davon, dass dort der Terminus ἁρπαγμός gebraucht ist, handelt es sich bei den Märtyrern von Antiochien um etwas, was sie erst noch erstrebten, während das εἶναι ἴσα θεῷ bei

(1) *Berl. Ausg.* IV, 75. Die von Lightfoot a. a. O. 135 angeführte Stelle Eccl. Proph. 3, 4 ist keiner sicheren Auslegung zugänglich.

(2) *Berl. Ausg.* II, 2 S. 766.

Phil nach der sonstigen Darstellung des Eusebius etwas ist, was Christus schon besass. Jedenfalls überträgt Eusebius selbst, und das ist von grösster Bedeutung, *diesen Sinn nicht auf das Wort Pauli.* Wir müssen Eusebius Dank wissen, dass er uns durch den verschiedenen Gebrauch von ἅρπαγμα für die Geschichte der Antiochenischen Märtyrer und ἁρπαγμός für die Philipperstelle einen so klaren Fingerzeig für die Auslegung des letzteren gegeben hat. Hier ist kein zufälliges Ergebnis, das vielleicht bei genauerer Aufmerksamkeit anders ausgefallen wäre. Eusebius kennt eine Bedeutung für ἅρπαγμα, die man heute gerne dem ἁρπαγμός substituiert, aber gibt in sprechendem Gegensatz dem ἁρπαγμὸς der Philipperstelle ausdrücklich eine andere Deutung. *Ihm dient* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο *ktl. lediglich zur Hervorhebung der Rechtmässigkeit und Naturgemässheit des Christo zukommenden* εἶναι ἴσα θεῷ.

Genau dieselbe Auffassung des ἁρπαγμός teilt *Athanasius. De Synodis 49* (1) lässt nur diese Auslegung zu. Es dreht sich am Schlusse des Kapitels 48 um die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn. Der Beweis folgt in Kapitel 49 durch die Zitation einer grösseren Anzahl von Stellen aus der hl. Schrift. Schliesslich fügt er als Krone seines ganzen Beweises für die Wesensgleichheit Jesu mit dem Vater hinzu das Wort aus dem Philipperbrief in der klaren unzweideutigen Verkürzung: Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Was kann aber aus der Versicherung: « Vater

(1) M. *PG* 26, 780 f.

und Sohn sind wesensgleich; denn der Sohn hat es nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, » anderes gefolgert werden, als der Gedanke: *der, welcher es nicht für ein Unrecht zu halten braucht, Gott gleich zu sein, kann nur selbst göttlicher Natur und Wesenheit sein?*

Darnach ist offenbar auch *Or. III c. Arian. 29* (1) zu erklären, wo als σκοπὸς καὶ χαρακτήρ der neutl Schriften die zwei Dinge behauptet werden, dass Christus 1. ἀεὶ θεὸς ἦν καὶ υἱός ἐστιν. 2. ὅτι ὕστερον δι' ἡμᾶς σάρκα λαβών κτλ. Unter diesem Gesichtspunkt sei auch das Wort des Apostels Paulus aufzufassen: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμόν κτλ. Die übrigen die Philipperstelle verwertenden Texte bei Athanasius: Or. I c. Arian. 47 (2); Ep. ad Serap. 4, 14 (3) sind naturgemäs nach dem oben fixierten Gedanken zu beurteilen, da sie in sich nicht ohne weiteres klar sind.

Nur *Pseudo-Athanasius, De sem. 9* (4) verlangt eine Deutung, die uns bisher in der Patristik noch nicht begegnet ist: « Er glaubte nicht, das εἶναι ἴσα θεῷ rasch an sich reissen zu sollen ». Er habe es gemacht wie David, der οὐχ ἅμα ἥρπασε τὴν βασιλείαν, ἀλλ' ἠνείχετο πολλοῖς χρόνοις δουλεύων τῷ Σαούλ. Wenn auch die Antithese zwischen dem χρισθεὶς... Δαυὶδ und Jesus, dem γενηθεὶς βασιλεὺς ἀπὸ τῶν αἰώνων sicherlich auf die ewige Königswürde Jesu hinweist, so kann ich doch der Be-

(1) M. *PG* 26, 385.

(2) M. *PG* 26, 109.

(3) M. *PG* 26, 656.

(4) M. *PG* 28, 153. D'Alès, *RSR* I (1910) 267 zitiert diese Stelle für die aktive Bedeutung von ἁρπαγμός.

hauptung *Nisius'* (1) nicht beistimmen, als sei hier *nur* die ewige Königswürde Jesu betont. Die Grundidee, dass Christus wartete wie David, bis er seine βασιλεία annahm, ist zu deutlich. Dazu der bedeutsame Schlusssatz, dass Christus wartete ἵνα τελέσῃ τὴν οἰκονομίαν! Wenn er aber als « König von Ewigkeit her » bezeichnet ist, so kann seine neue βασιλεία nur die äussere Herrschaft unter den Menschen andeuten. Erst sehr spät werden wir, abgesehen vielleicht von Ambrosiaster, dieser Ansicht wieder begegnen.

Cyrill von Jerus. stimmt, wenn er auch nicht unsere fragliche Stelle ad verbum zitiert, doch zweifellos mit Eusebius und Athanasius im Grunde überein, wenn er *Cat. 10, 9* (2) versichert, Christus habe das κυριεύειν οὐχ ἁρπάσας, sondern λαβὼν φυσικῶς. Οὔτε γὰρ υἱὸς ἥρπασεν, οὔτε πατὴρ ἐφθόνησε τῆς μεταδόσεως. Er sagt also sehr deutlich, dass er mit dem Ausdruck οὐχ ἁρπάσας *die Naturgemässheit* (φυσικῶς) *und Selbstverständlichkeit der Christus zukommenden Würde* bezeichnen will.

Mit grösserer Klarheit ist dieselbe Überzeugung bei *Apollinaris von Laod.* ausgesprochen. Im *Dial. de Trin. II, a* (3) fragt der Anomöer den Orthodoxen: So nennst du also den Sohn dem Vater τῇ θεότητι ἴσον? Der Orthodoxe antwortet mit dem Hinweis auf Phil 2,

(1) *ZkTh* XXI (1897) 286 Anm.

(2) M. *PG* 33, 672.

(3) *TU* VII, 3 S. 280 (Dräseke). Es scheint hier die Meinung Dräsekes bestätigt, dass die drei ersten der sieben bisher dem Theodoret von Cyrus zugeschriebenen Dialoge, diesem abzusprechen sind, da Theodoret für die Philipperstelle einen ganz anderen Gedankengang aufweist.

6: Καὶ πάνυ. καὶ γὰρ καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει· τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν... ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Schon jetzt findet sich οὐχ ἁρπαγμόν κτλ ganz deutlich als Ausdruck für die *Selbstverständlichkeit der Jesu gebührenden Gottgleichheit* aufgefasst. Aber die Darstellung wird noch prägnanter. Der Anomöer fragt weiter: Wenn kein ἥρπασεν vorlag, wodurch habe er denn dann die Gottgleichheit? Ὁ οὖν αὐτὸς οὐχ ἥρπασεν, σὺ διὰ τί δίδως αὐτῷ; Mit einer Bestimmtheit, wie wir sie bis jetzt nicht wahrgenommen, antwortet der Orthodoxe: Ὅτι οὐχ ἥρπασεν, ἀλλ' ἔχει τῇ φύσει. Dem οὐχ ἥρπασεν ist also als Äquivalent die Versicherung gegenüber gestellt, dass Jesus die *Gottgleichheit von Natur aus* besitze. Für οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ bleibt nur die Bedeutung übrig: « er erachtete es nicht für ein *Unrecht, oder unrechtes Gut* », Gott gleich zu sein, weil er es durch seine *Natur* besass.

Interessant ist dabei sein Hinweis auf den Charakter des ἴσα εἶναι θεῷ. Christus müsse es bereits besessen haben; denn unter der Voraussetzung, dass er es nicht besessen und nicht geraubt habe, was ihm nicht gehörte, verdiene er so wenig ein Lob, als der « Himmel », als « Gabriel » oder « Raphael » oder irgend einer der « Engel » oder « Erzengel », weil sie die Gottgleichheit nicht an sich gerissen. Ποῖος γὰρ ἦν ἔπαινος τῷ μὴ ἔχοντι τὸ ἴσον καὶ μὴ ἁρπάζοντι; εἰ γὰρ τοῦτο ἔπαινος, ἐπαινεθήσεται ὁμοίως καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ Γαβριὴλ καὶ ὁ Ῥαφαὴλ καὶ ἕκαστος τῶν ἀγγέλων καὶ ἕκαστος τῶν ἀρχαγγέλων, ὅτι μὴ ἥρπασαν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

In demselben Sinn erklärt Apollinaris an anderer

Stelle: *Antirrh. c. Eun.* (1). Er fragt: Wie kann der, welcher das Gleichsein mit Gott nicht für einen Raub hält, dem Vater unähnlich und ungleich sein? Ὁ οὖν υἱὸς οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγησάμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, πῶς ἀνόμοιος καὶ ἄνισος θεῷ; Es sei hier noch beigefügt, dass der Kontext als Übersetzung des ἡγησάμενος verlangt: « der (es nicht für einen Raub) zu halten *brauchte* », was ev. für die spätere Analyse der Stelle von Belang sein könnte.

Man erkennt schon jetzt sehr deutlich, dass die bisher allgemein als selbstverständlich akzeptierte Hypothese: die griechische Patristik trete ziemlich geschlossen für den Sinn ein: Er glaubte nicht an seinem Gottgleichsein wie an einem Raube (kostbaren Gute) festhalten zu müssen, *im Angesichte der vorgeführten historischen Tatsachen, die für das Gegenteil sprechen, bedenklich wankt.* Die Situation derselben wird sich in der Folge immer haltloser gestalten.

Basilius spricht sich in Übereinstimmung mit Eusebius, Athanasius, Cyrill von Jer., Apollinaris wiederholt nur in dem Sinne aus, dass οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ nur *das Gebührende, die Naturgemässheit* der Christus zukommenden göttlichen Hoheit umständlich hervorheben wolle. *C. Eunom. 1, 24* (2), führt er gegenüber Eunomius aus: Die Juden seien wenigstens kon-

(1) *TU* VII, 3 S. 222. Vielleicht ist diese Stelle im Gegensatz zur Annahme Dräsekes doch dem Basilius zuzuschreiben. Wenigstens stimmt ihr Inhalt ganz mit den Ideen des Basilius überein.

(2) M. *PG* 29, 564 f.

sequent gewesen, weil sie sagten: wenn Christus Gott seinen Vater nennt, macht er sich dadurch Gott gleich. Eunomius dagegen gebe zu, dass Gott der Vater Jesu sei, aber er leugne die Gleichheit im Hinblick auf das Wort des Herrn: Ὁ πατήρ ὁ πέμψάς με μείζων μου ἐστίν. Basilius macht ihm den Vorwurf, dieses Wort habe sich Eunomius gemerkt, aber das andere, das seine Gleichheit mit dem Vater auspreche (unsere Philipperstelle) überhöre er: Τοῦ δὲ ἀποστόλου λέγοντος οὐκ ἀκούει, ὅτι οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Daraus folge aber die Gottgleichheit.

Dieselbe Argumentation für die Gleichheit Christi mit dem Vater findet sich *C. Sabell. 2* (1). Er erklärt, wie das Gleichsein zu verstehen sei: nicht von dem Mass der Körpergrösse, sondern der Natur nach: κατὰ τὴν φύσιν. Wie hätte Paulus, fährt er fort, das Wort sprechen können: οὐχ ἁρπαγμόν κτλ, wenn er (Jesus) nicht Gott *gleich* wäre? Τὸ δὲ ἰσάζειν τῷ γεγεννηκότι κατὰ τὴν φύσιν νοεῖται οὐ κατὰ μεγέθους σωματικοῦ παραμέτρησιν. Πῶς δὲ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, εἰ, ὡς σὺ βλασφημεῖς, οὐδέποτε ἴσος;

Gregor von Naz. spricht zwar von der μορφή und von der Kenose, aber ein klarer Text, der ein Urteil über seine Ansicht von ἁρπαγμός gestattete, findet sich, soweit ich sehe, nicht.

Gregor von Nyssa erklärt sich wieder deutlicher, jedoch nicht so, dass jede Kontroverse über seine Auffassung von οὐχ ἁρπαγμὸν κτλ ausgeschlossen wäre.

(1) M. *PG* 31, 604.

C. Eunom. 5. (1) scheint mir noch am ehesten einer bestimmteren Auslegung fähig zu sein. Er urteilt zunächst in scharfen Worten über jene, die behaupten wollen, Christus habe *als Mensch* die μορφὴ δούλου angenommen: Wie könne denn jemand sich einer Kenose unterziehen, um genau das zu werden, was er *vor* derselben war? Ὦ πάντων ὑμεῖς ῥαθυμότατοι, μορφὴν δούλου ἔχων μορφὴν ἀναλαμβάνει δούλου; Πῶς δ'ἄν τις ἑαυτὸν εἰς τοῦτο κενώσειεν, ὅπερ ἐστίν; Dann fährt er fort in der besonders betonten Absicht, die *Gottheit* des Herrn klar zu erweisen: Wenn der Appell an die gesunde Vernunft nicht genüge, die Häretiker zu überzeugen, solle man eben seine Zuflucht zu unserer Philipperstelle nehmen: Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ κτλ... μορφὴν δούλου λαβών. Diese Worte könnten doch, erklärt er weiter, nicht von einem *Menschen* zu verstehen sein. Οὐ γάρ ἐστιν ἀνθρώπων οὐδείς, ὃς τούτου οἰκειώσεται τὸν λόγον. Οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων ἁγίων μονογενὴς ἦν θεός, γενόμενος ἄνθρωπος. Τοῦτο γάρ ἐστιν ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα μορφὴν δούλου λαβεῖν.

Wenn mit οὐχ ἁρπαγμόν κτλ etwas Anderes als die nachdrückliche Betonung der Gottgleichheit Christi behauptet werden soll, dann ist mir die emphatisch an den Kopf der ganzen Ausführung gestellte Versicherung, die Stelle sei lediglich zitiert zum *Beweise der Gottheit,* gänzlich unverständlich, weil unter der Voraussetzung des anderen uns bekannten Sinnes von οὐχ ἁρπαγμόν κτλ: Er glaubte nicht... festhalten zu müssen, sich vielmehr die ganze Abhandlung als ein

(1) M. *PG* 45, 688.

Hinweis auf die Annahme der Menschennatur darstellt. Die Absicht des Autors wäre also vereitelt, was er doch selbst wohl empfunden hätte.

Wenn dann in der nachfolgenden Erklärung οὐχ ἁρπαγμόν κτλ als in den angeführten Termini bereits enthalten ausgelassen wird, so ist es entweder zu μονογενὴς ἦν θεός oder zu γενόμενος ἄνθρωπος zu ziehen. Wenn zu letzterem, dann drückt γενόμενος ungenügend das aus, was in οὐχ ἁρπαγμόν κτλ enthalten ist, während μονογενὴς ἦν θεός diesen Dienst, wie wir bereits zur Genüge sahen, vorzüglich leistet. Die richtige Lösung scheint mir deshalb diese zu sein: wie γενόμενος ἄνθρωπος die Stelle zusammenfasst von ἐκένωσεν bis μορφὴν δούλου λαβών, so enthält μονογενὴς θεός kompendiös den Passus ὃς ἐν μορφῇ bis εἶναι ἴσα θεῷ, so dass οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ wieder zur Hervorhebung der Christus zukommenden Gottheit verwendet ist, wie wir es sonst getroffen. Doch lässt sich darüber kein definitives Urteil fällen.

Umso genaueren Aufschluss erhalten wir durch *Didymus,* der an Klarheit nichts zu wünschen übrig lässt. Seine Auffassung bewegt sich auf derselben Linie, wie die des Eusebius, Athanasius, Basilius etc. Ἁρπαγμός dient ihm zur Veranschaulichung der *Selbstverständlichkeit und Rechtmässigkeit* der Christo zustehenden Gottgleichheit. So *De trin. 3, 12* (1): Wenn die Schrift den Herrn als Gott gleich kenne, wie das Philipperwort nebst anderen Stellen der Bibel beweise, warum stehe er nach den Häretikern zurück und sei nicht in allem dem Vater gleich? Εἰ τῷ πατρὶ ἴσον αὐτὸν ἴσασιν αἱ Γρα-

(1) M. *PG* 39, 792.

φαί· Παῦλος γὰρ γράφει· οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο εἶναι ἴσα θεῷ, καί· Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς λέγει, ὅτι « Ἴσον ἑαυτὸν ὁ υἱὸς ἐποίει τῷ θεῷ », καὶ εἰ θεόν, πρὸς ὃν οὐ λογισθήσεται ἕτερος, λέγει αὐτὸν Ἱερεμίας, καὶ Ἡσαίας θεὸν ἰσχυρόν, ἐξουσιαστήν... πῶς ὑστερεῖ κατὰ αἱρετικούς, καὶ οὐκ ἔστιν ἴσος κατὰ πάντα τῷ πατρί; In diesem ganzen Katalog von Stellen, welche die Gottgleichheit Jesu bezeugen sollen, steht also die ἁρπαγμός-Stelle obenan.

De trin. 1, 16 (1) ist eine mustergültige Apologie der *Gleichheit* zwischen Jesus und dem himmlischen Vater, die mit der Philipperstelle kraftvoll abschliesst: Io 5, 23 sei es der Wille des Vaters, dass alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Κατὰ τί οὖν λοιπὸν τὸ μείζω καὶ ἀνόμοιον; Seine Antwort lautet: Κατ' οὐδέν. Er beruft sich auf den Apostel, der die ἀσεβεῖς ὑπολήψεις αἱρετικῶν ἀναστέλλων, τὴν δὲ πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ τῆς φύσεως ταυτότητα, ἔτι δὲ καὶ τὸ συνάναρχον κηρύττων, γράψας... « ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ πατρός » ἐπήγαγεν, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Dann führt er zum Beweis der Einheit des Vaters und Sohnes Kol 1, 15 und Io 6, 27 an. Bei dieser Stelle verweilend erklärt er: Weil das Siegel die gleiche Form wie der Stempel habe: συνυφεστηκυίας δὲ δῆλον ὅτι τῆς σφραγῖδος τῷ ἀρχετύπῳ, καὶ ἰσοτύπου οὔσης, καὶ ἐν ἑαυτῇ δὲ δεικνυούσης τελείως καὶ ἀληθῶς τὴν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου μονάδα τῆς φύσεως. Die Häretiker wollten diesen Sachverhalt nicht richtig verstehen: μὴ συνέντες ὀρθῶς. Sie erklärten so: Ἄλλο θεὸς

(1) M. *PG* 39, 336 f.

καὶ ἄλλο εἰκὼν θεοῦ, ὡς ἄλλο ἄνθρωπος καὶ ἄλλο εἰκὼν ἀνθρώπου. Sie wollten den lebendigen und wirkenden Logos-Gott mit einem leblosen Bilde vergleichen: εἰκόνι ἀκινήτῳ. Er sei aber nicht ein Bild wie ὁ πλαστουργηθεὶς ἢ γεγλυμμένος ἄπνους κτλ, οὐδὲ κατὰ εἶδος καὶ χρῶμα ὡς ἡ τεχνητὴ καὶ μιμητὴ ἄφωνος εἰκών. Jetzt führt er den Grund an: Ταῦτα γὰρ οὐδὲ κατὰ φύσιν, οὐδὲ μὴν εἰς ὅλα τὰ ἄλλα ἐκφαίνουσι τὸν πρωτότυπον. Auch der Sohn eines Menschen sei das Bild οὐσίας τοῦ ἑαυτοῦ πατρός, aber doch in vielem von ihm verschieden, in Alter, Aussehen, Ansichten, ὁ δὲ θεὸς λόγος ἀπαραλλάκτως καὶ ἀπηκριβωμένως, εἰς ὅλα τὴν ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀποίκιλον πατρικὴν θεότητα φυσικῶς καὶ ἀνάρχως ἐξεικονίζει. Dann fügt er hinzu: Alle Meinungen, die eine Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn aussprächen, widerlege das Wort des Apostels Paulus im Philipperbrief: Παραλύει δὲ τὰ ἐκείνων σαφῶς καὶ ἡ ἐπαγωγή, ἔχουσα: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Die Erklärung könnte nicht deutlicher sein!

Ebenso deutlich spricht sich *Epiphanius* aus. Wenigstens dürfte eine objektive Betrachtung der Stelle *Adv. haer. 65, 7* (1) nicht leicht für einen Zweifel über die Ansicht des Epiphanius Raum lassen: Nachdem gerade die Gottheit des Herrn eine besondere Betonung erfahren hat, geht der Gedanke also weiter: ein Mensch könne nicht Gott *gleich* oder wie Gott sein. Aber wohl der in Wahrheit aus dem Vater als Gott gezeugte eingeborene Sohn. Denn Paulus sage von ihm: als er in der Gestalt Gottes war, hat er das Gott

(1) M. *PG* 42, 24.

Gleichsein nicht für einen Raub gehalten, ἀλλ' ἑαυτόν κτλ. Οὐκ ἄνθρωπος δὲ ἔστιν ἴσος θεῷ, οὐδὲ ὡς θεός, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ γεγεννημένος ἐκ θεοῦ πατρὸς θεὸς υἱὸς μονογενής. Φησὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ Παῦλος· « Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών. »

In der uns bekannten Weise ist οὐχ ἁρπαγμόν κτλ hier verwendet zum Beweise und zur nachdrücklichen Betonung der Tatsächlichkeit der Gottheit Christi und Gleichheit mit dem Vater.

Abgesehen von der Forderung des Kontextes für diese Auffassung weist ἴσος in der voraufgeschickten Erklärung zu deutlich und absichtlich gewollt auf das ἴσα im Paulustext hin, als dass man es als Zufälligkeit übersehen dürfte. Die ganze Abhandlung ist ja auf ἴσος zugespitzt, und nur die Tatsache des ἴσος θεῷ für den Eingeborenen soll bewiesen und beauptet werden. Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ kann also wiederum in diesem Kontext keine andere Auffassung zulassen, als diese: Der Eingeborene ist *Gott gleich,* nicht in einem Sinne, wie ein Mensch Gott gleich sein kann (οὐχ ἄνθρωπος), auch nicht im Sinne von θεῖος in seiner allgemeinen, moralischen Bedeutung (οὐδὲ ὡς θεός), sondern als wahrer Gott (θεός), der das *Gott Gleichsein nicht für einen Raub, für ein Unrecht, für eine Anmassung* zu halten brauchte. Natürlicher und ungezwungener Weise ist m. E. nur diese Analyse des Textes möglich, sodass Epiphanius sich *der Linie: Eusebius, Athanasius, Cyrill von Jer., Apollinaris, Basilius, Gregor von Nyss., Didymus anschliesst.* Freilich ist ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών

hinzugefügt, das gewiss keine Gottgleichheit zum Ausdruck bringen kann; aber es erklärt sich aus der naheliegenden Versuchung, den Gedanken des Apostels bis zu seinem nächsten, natürlichen Abschluss zu bieten, wenn auch die letzten Worte streng genommen nicht mehr zur Sache gehörten, — übrigens dieselbe Erscheinung, wie sie auch heutzutage bei Zitationen häufig wahrzunehmen ist und deshalb nicht befremden kann.

Durch *Theodor von Mops.* (1) wird auf einmal wiederum — Ps.-Athanasius bildete, wie wir sahen, die erste Ausnahme — ein neues Moment in die Erklärung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο eingeführt. Doch deckt es sich wesentlich mit den bereits bei Origenes vorgefundenen Gedankenreihen. Er schreibt: Rapere hominibus est moris illa, ex quibus aliquid adquirere sese posse existimant. Dicimus enim frequenter rem illam rapiendam esse existimavit, hoc est, cum celeritate illud suscepit, *quasi quia magnum illi lucrum possit conferre.* Das Prinzip auf die Philipperstelle auwendend, sagt er: hoc est: *non magnam reputavit illam, quae ad Deum est aequalitatem,* et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora sustinere negotia, quam secundum se erant (2).

Man sieht der Auslegung den Charakter der *erweiternden Exegese,* die einen ziemlich entfernt liegenden

(1) D'Alès, *RSR* I (1910) 266 rechnet ihn zu den neutralen Zeugen, die weder für aktiven noch passiven Sinn des ἁρπαγμός sprechen.

(2) Ed. Swete 215 f.

Gedanken herbeizieht, sofort an; das *quasi* quia magnum illi lucrum possit conferre weist deutlich darauf hin. Der zweite, aus dem non magnam reputavit... aequalitatem abgeleitete Gedanke, dargestellt in dem Satze non... elatus permansit in sua dignitate, der äquivalent ist mit: er glaubte nicht.... festhalten zu sollen, liess sich allerdings, wie wir sahen, in allen uns bisher begegneten zweideutigen Stellen ohne Schwierigkeit supponieren (Origenes, Phileas, Methodius). Im Grunde läuft schliesslich auch die Fassung « er hielt das Gottgleichsein nicht für etwas Grosses » auf den anderen Gedanken hinaus: er wollte nicht festhalten an seinem Gottgleichsein, dieselbe Idee, die uns bereits (wie gesagt) bei *Origenes* begegnete und jetzt *zum zweiten Mal* in der Patristik deutlich hervortritt. Nur seltsam, dass es wiederum bei einem Zeugen der Fall ist, dessen dogmatische Ansichten wie die des Origenes im Gegensatz zur kirchlichen Tradition standen, sodass der Gedanke nahe liegt, die Diskrepanz könne aus dogmatischer Tendenz herrühren.

Jedenfalls ist soviel sicher, dass Theodor von Mops. mit allen bisherigen Vertretern der Patristik daran festhält, dass das εἶναι ἴσα θεῷ ein von Christus bereits besessenes und nicht mehr von ihm zu erstrebendes Gut ist (Ps.-Athanasius, De sem. 9, will gegen alle übrigen nichts bedeuten). Er betont ausdrücklich, sich dem Gedanken der übrigen Vertreter der griechischen Patristik nähernd: Ultra vero non erat aptum [exemplum], si *nullam habens ad patrem aequalitatem* praeceptum solum implebat natura ipsa, ut obtemperaret ei, necessitatem illi imponenti. Itaque et ridiculum erat

secundum Apostoli intentionem, ut diceret, quoniam Christus non insurrexisset adversus patrem, neque conatus est rapere illam aequalitatem, quam cum patre habebat (1). Sehr scharf geht er mit jenen ins Gericht, die, Christus als Kreatur betrachtend, die Stelle so auslegen, als habe er es in seiner untergeordneten Position nicht für geziemend gehalten, sich Gott gleich zu erachten. Dictum ipsum multae stultitiae habet probationem; hoc enim quando excogitare potuit Christus, si tamen secundum illorum sententiam eius factura est ex nihilo factus, qui et auctorem suum scit illum esse factorem suum et creatorem. Nisi forte hoc dicant, quoniam secundum daemones exaequare se Deo non usurpavit; quod haereticos quidem convenit intelligere, qui semper plena insaniae verba loquuntur. Paulo vero non conveniebant haec verba (2).

Von *Chrysostomus* wird zunächst die von Eusebius, Athanasius etc. überkommene Exegese getreu weiter geführt: *Hom. 6, 1* (3) versichert er, Paulus gebe in der Philipperstelle, wie Johannes, ein Zeugnis für die Gleichheit des Vaters und Sohnes, ein uns bereits wohlbekannter Gedanke. Καὶ τὸ ἴσον αὐτῷ μαρτυρεῖ, ὥσπερ οὖν καὶ Ἰωάννης, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐλάττων ἐστὶ τοῦ πατρός. Der Beweis dafür liege in den Worten: Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, φησί, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Wir erkennen diese Fassung sofort als Erbgut der Tradition.

(1) Ed. Swete 224.

(2) Ed. Swete a. a. O.

(3) M. *PG*, 62, 220. D'Alès, *RSR* I (1910) 265 zitiert Chrysost. für den « passiven » Sinn von ἁρπαγμός.

Von höchstem Interesse für die Feststellung des *Subjektes,* von dem diese Aussagen gemacht werden, ist seine weitere Erläuterung. Die Häretiker, sagt er, lesen in ihrer Torheit (σοφὸς λόγος) das Gegenteil von Gottgleichheit heraus, als sei geschrieben: Da er in der Gestalt Gottes war, habe er das Gott Gleichsein nicht geraubt. Chrysostomus antwortet: wenn er Gott war, wie konnte er rauben? Und wenn er Mensch war, wer würde sagen: ὅτι ὁ δεῖνα ἄνθρωπος ὤν, οὐχ ἥρπασε τὸ εἶναι ἄνθρωπος· πῶς γὰρ ἄν τις ὅπερ ἐστὶν ἁρπάσειεν; Er wendet ein: aber die Häretiker antworten, so sei es nicht zu verstehen, sondern also: da er kleiner war als Gott, hat er das Gottgleichsein nicht geraubt. Also, erwidert Chrysostomus, gebe es einen kleinen und einen grossen Gott. Davon wisse aber die Schrift nichts. Ein von Natur aus Geringerer könne sich nicht eine höhere Natur rauben, so wenig als ein Mensch sich eine Engelsnatur rauben könne. Φύσει γὰρ ἐλάττων οὐχ ἂν δύναιτο ἁρπάσαι τὸ εἶναι ἐν τῇ μεγάλῃ· οἷον ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἂν δύναιτο ἁρπάσαι τὸ εἶναι ἴσος ἀγγέλῳ κατὰ τὴν φύσιν.

Ebenso hält er sich *Hom. 7, 1,* (1) zunächst auf der Linie der uns bekannten traditionellen Auffassung: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ als Ausdruck der Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit der Jesu gebührenden göttlichen Würde betrachtend: Οὐκ εἶπεν· οὐχ ἥρπασεν, ἀλλ᾽ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, ὅτι οὐχ ἁρπάσας εἶχε τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ φυσικήν, οὐ δεδομένην, ἀλλὰ μόνιμον καὶ ἀσφαλῆ. Und wiederum:

(1) M. *PG* 62, 229.

Τοῦτο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν εἶχεν, ἀλλὰ φυσικόν.

Dann fährt er allerdings, seinen Grundgedanken als die Fundamentalbedeutung festhaltend, in erweiternder Exegese sich an seinen einstigen Studienfreund Theodor von Mops. anlehnend, fort: Christus habe es nicht gemacht wie ein Räuber, der an seinem Raube festhält: Ὅπερ ἂν ἁρπάσῃ τις, καὶ παρὰ τὸ προσῆκον λάβῃ, τοῦτο ἀποθέσθαι οὐ τολμᾷ, δεδοικὼς μὴ ἀπόληται, μὴ ἐκπέσῃ, ἀλλὰ διαπαντὸς αὐτὸ κατέχει· ὃ μέντοι φυσικόν τι ἔχων ἀξίωμα, οὐ δέδοικε καὶ καταβῆναι ἀπ' ἐκείνου τοῦ ἀξιώματος, εἰδὼς ὅτι οὐδὲν τοιοῦτον πείσεται (1).

Es ist klar ersichtlich, dass Chrysostomus in seinen Erläuterungen über die Philipperstelle *zwei* Bilder verwertet und gleichsam in einanderschiebt; das eine ist ausgedrückt in dem Satze: Christus hat die Gottgleichheit nicht als Raub, sondern als *Naturbesitz* betrachtet; das zweite durch den Gedanken: Er hat an seiner Gottgleichheit nicht wie ein Räuber *an seiner Beute festgehalten*. Unmöglich hat Paulus selbst diese zwei Bilder seinem Ausdruck zugrunde gelegt, die inhaltlich sich durchaus nicht gegenseitig postulieren oder dekken. Das eine der beiden Bilder ist also von Chrysostomus amplifizierend hinzugefügt. Und welches das hinzugefügte ist, kann unschwer gesagt werden. *Haupt* (2) hat recht, wenn er meint, der Hinweis auf das Verhalten « des Räubers sei durchaus nicht einwandlos »; ob jemand ein rechtmässiges Eigentum we-

(1) M. *PG* 62, 228.

(2) Philipperbr. (Meyers Komment. IX) 71.

niger festhalte, als ein geraubtes, sei doch fraglich. Dann mache die Vorstellung, Christus habe es nicht gemacht wie ein Räuber, einen sehr « merkwürdigen Eindruck ». Tatsächlich ist die hinzugefügte Amplifikation unpassend in Hinsicht auf die Person Christi. Im Übrigen genügt es einstweilen, zu konstatieren, dass auch Chrysostomus als Grundgedanken festhält: οὐχ ἁρπαγμόν *ist ein Ausdruck zur Bezeichnung der Rechtmässigkeit der dem Herrn zukommenden Gottgleichheit.* Bei *Isidor von Pelus.* ist die doppelte Erklärung des Ausdruckes οὐχ ἁρπαγμόν κτλ, wie sie Chrysostomus bietet, wiederholt. *Ep.* L. I *139*, *In illud non rapinam etc,* (1) heisst es, die Worte seien an die Philipper geschrieben: ἀνθρώποις καὶ δεισιδαίμοσι καὶ τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων προμάχοις καὶ φύλαξι. Als Heilmittel für ihre häretischen Ansichten habe ihnen Paulus die Mahnung geschrieben: Τοῦτο φρονεῖσθε κτλ... μ. δούλου λαβών. Das οὐχ ἁρπαγμόν κτλ genauer erklärend fährt er fort: Τουτέστιν, οὐχ ἥρπασε θεότητα καὶ βασιλείαν, ἀλλ' ἔμφυτον ἔσχε πρὸ τῶν αἰώνων. Die Antithese: räuberischer Besitz und *Naturbesitz von Ewigkeit her* ist klar.

Den sekundären Gedanken des Chrysostomus aufnehmend, wenn auch nicht in der bei ihm vorhandenen Ausführlichkeit, schreibt er: οὐδὲ ἀφαιρεθῆναι ὑπέλαβεν, ἀλλὰ δεσπότης ὑπάρχων κτλ (2) — die Idee des Chrysostomus in etwas abgeschwächter Form! In Ep. L. III 338 findet sich die Stelle in ähnlicher Verwendung

(1) M. *PG* 78, 273.
(2) M. *PG* 78, 276.

zum Beweise, dass Jesus trotz Io 5, 19 (der Sohn könne ausser sich nichts tun) die Gottgleichheit besitzt (1).

Cyrill. von Alex. kehrt wieder zurück zur Erklärung des οὐχ ἁρπαγμόν κτλ. in dem einzigen Sinne des Ausdrucks der *Naturgemässheit* der Christo gebührenden Gottgleichheit. Indem er die Person des Vaters von der des Sohnes zu unterscheiden trachtet, behauptet er *De incarn. Dom. 10:* Ἕτερος γὰρ κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, καὶ ἕτερος ἐκεῖνος, οὗ ἐν μορφῇ ὑπάρχει, καὶ ἄλλος πάλιν ὁ μὴ ἁρπαγμὸν ἡγησάμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, παρ' ἐκεῖνον, οὗ ἴσος ὑπάρχει, ἀλλ' οὐχ ἥρπασεν τὴν πρὸς αὐτὸν ἰσότητα (2). Von der Auffassung: Er hielt an seiner Gottgleichheit nicht wie an einem Raube fest, kann keine Rede sein. Durch das οὐχ ἥρπασεν weist er deutlich darauf hin, das auch für ἁρπαγμός der Gedanke: « einem andern etwas rauben » beizubehalten ist, während durch den ganzen Kontext: Er war Gott gleich, ohne sich diese Gleichheit mit ihm rauben zu müssen, über allen Zweifel klar versichert ist, dass durch οὐχ ἁρπαγμόν κτλ die Gottgleichheit als *selbstverständliche Mitgift der Natur des Herrn* dargestellt werden soll.

Denselben Gedanken finden wir *De trin. 5* (3): Die verkürzte Fassung: Ἐν μορφῇ τε ὢν καὶ ἰσότητι τοῦ πατρὸς τεταπείνωκεν ἑαυτόν, die das οὐχ ἁρπαγμόν κτλ vor dem die Gottgleichheit ausdrückenden Terminus zwar nicht bringt, dagegen den in ἴσα beschlossenen Ge-

(1) M. *PG* 78, 996.
(2) M. *PG* 75, 1429-1432.
(3) M. *PG* 75, 996 f.

danken beibehält, und zwar in dem positiven Sinn der Betonung der von Christus besessenen Gottgleichheit, stellt es ausser Zweifel, dass auch für Cyrill, wie für fast alle bisherigen patristischen Zeugen, das οὐχ ἁρπαγμόν κτλ eine emphatische Illustration des ἴσα εἶναι nicht des ἐκένωσεν ist, dass es folglich ohne Schaden für den *Grundgedanken* aufgegeben und der ganze Passus οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ durch die kurze positive, an das Vorausgehende angelehnte Wendung καὶ ἐν ἰσότητι gegeben werden kann, nur dass dadurch die besondere Hervorhebung der *Rechtmässigkeit* und *Naturgemässheit* der Gottgleichheit verloren geht. *Cyrill selbst* hat das wahr genommen und unmittelbar darauf die vorher übergangene Begründung des νῦν ἐν ἰσότητι τοῦ πατρός nachgeholt: Οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ κατὰ τὸ γεγραμμένον; dann fügt er allerdings, um den paulinischen Gedanken im Zitate abzuschliessen, das ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν κτλ hinzu.

Noch sei die interessante, für die Bedeutung des οὐχ ἁρπαγμόν κτλ illustrative Stelle *De incarn. Dom. 10* (1) angeführt, die uns auf einem anderen als dem oben für die Bezeichnung der Verschiedenheit der Personen gegebenen Wege den Beweis für die durch οὐχ ἁρπαγμόν κτλ ausgedrückte *Selbstverständlichkeit und Rechtmässigkeit* der Gottgleichheit Christi liefert. Cyrill will hervorheben, dass Christus kein Geschöpf, sondern *Gott* ist: Er habe es für keinen Raub gehalten, nicht einem Geschöpfe, sondern *Gott* gleich zu sein. Jede andere Bedeutung für ἁρπαγμός, als *Unrecht*

(1) M. *PG* 75, 1429.

ist unmöglich. Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα ἑαυτῷ, ἢ ἴσα ἀγγέλοις, ἢ ἴσα τῇ κτίσει, ἀλλ' ἴσα, ἔφη, θεῷ τῷ Πατρί, τῷ γεννήσαντι, ἀνάρχῳ, τῷ ἀγεννήτῳ, τῷ ἀπεράντῳ, τῷ τῶν ὅλων Δεσπότῃ. Es ist überflüssig, noch etwas hinzuzufügen!

Bei *Theodoret* zeigen sich offensichtlich die Spuren des Einflusses seiner Lehrer: des *Chrysostomus* und *Theodor von Mops.* Grundlegend für seine Ansicht ist ihm der traditionelle Fundamentalgedanke: Οὐχ ἁρπαγμόν κτλ besage, dass *die Gottheit und Gottgleichheit für Christus Naturbesitz* ist. *Interpr. ep. ad Phil.* (1): Ὁ δὲ θεὸς λόγος φύσει θεὸς ἐν μορφῇ γὰρ θεοῦ ὑπῆρχεν καὶ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, φύσει γὰρ εἶχε τὴν ἰσότητα ταύτην. Ähnlich an anderer Stelle (2): Θεὸς γὰρ ὢν καὶ φύσει θεὸς καὶ τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων. Die Bedeutung des ἁρπαγμός = *Unrecht* ist gesichert durch die Gegenüberstellung: nicht durch Raub, sondern durch seine *Natur* war Christus gottgleich.

Auf diesem Fundament baut aber Theodoret nach dem Beispiele seiner Lehrer einen sekundären Gedanken auf, und zwar so, dass er Theodor von Mops. zum Teil wörtlich akzeptiert: Als Gott die Gleichheit mit dem Vater besitzend habe Christus das nicht für etwas Grosses gehalten: .... τὴν πρὸς πατέρα ἰσότητα ἔχων, οὐ μέγα τοῦτο ἔλαβεν (3), — genau wie Theodor von Mops.: Non magnam reputavit illam quae apud Deum est ae-

(1) M. *PG* 82, 572.
(2) M. *PG* 82, 569.
(3) M. *PG* 82, a. a. O.

qualitatem (1). Wie er zu dieser Auffassung kommt, erklärt er so: Das μέγα λαβεῖν sei Eigentümlichkeit jener, die wider Gebühr zu Ehren gelangt seien. Τοῦτο [das μέγα λαβεῖν] γὰρ ἴδιον τῶν παρ' ἀξίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων. Im Hintergrund steht also immer der Gedanke, dass Christus seine Gottgleichheit *von Rechts wegen* besass. Später (2) erklärt er das μέγα λαβεῖν so: Es sei Sitte derjenigen, die etwas rauben, μέγα φρονεῖν ἐφ' οἷς ἔχουσιν. Sofort drängt sich ihm der primäre Gedanke wieder auf: bei Christus sei es anders: Λόγος φύσει θεός. Im Sinne der sekundären Auslegung ist jedenfalls auch *Dial. I Immutabilis* (3) aufzufassen.

Aus der Stelle des *Anastasius Sinaita*, *Serm. in transfig. 4* (4) ist ein deutliches Resultat nicht mit Sicherheit zu gewinnen. Beide uns bekannt gewordenen Auffassungen des οὐχ ἁρπαγμόν κτλ könnten, wenn man den Wortlaut nicht presst, supponiert werden. Doch ist nach dem genauen Wortlaut die primäre Ansicht vertreten. Er spricht von der Verklärung Christi auf dem Tabor und fügt hinzu, schon früher habe es eine ähnliche Transfiguratio gegeben, nicht im Angesichte der Menschen, sondern im Angesichte des himmlischen Vaters: ὅτε οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καὶ ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών. Die Verklärung kann natürlich nur durch οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ ausgedrückt sein, da ἐκένωσεν vielmehr das Gegenteil

(1) Ed. Swete 216.
(2) M. *PG* 82, 572.
(3) M. *PG* 83, 88.
(4) M. *PG*, 89, 1368.

besagt. Wenn aber οὐχ ἁρπαγμόν κτλ zur *Bezeichnung des Zustandes der Herrlichkeit gebraucht* ist, dann stehen wir auch hier wieder vor unserer bekannten primären Bedeutung: als ihm die Gottgleichheit *von Rechts wegen eignete.* Zu beachten ist dabei das καί, für das bei Annahme der sekundären Interpretation ein ἀλλά stehen müsste (1).

Die Untersuchung der griechischen Patristik wollen wir beschliessen mit *Ioh. Damascenus.* Sein Zeugnis können wir als das zusammenfassende Urteil über die griechische Exegese der Philipperstelle in den voraufgegangenen sieben Jahrhunderten betrachten. Es ist der Ausdruck jener, wie wir sahen, geradezu allein herschenden Fundamentalüberzeugung, **dass die Formel** οὐχ ἁρπαγμόν κτλ **nur eine emphatische Betonung der durch die Natur Christi gegebenen Rechtmässigkeit seiner Gottgleichheit bedeuten will.**

In drei Worten hat er einfach, in einer Art Lapidarstil, das Mysterium der Philipperstelle im Einklang mit der Tradition charakterisiet. *Adv. Nest. 10* (2) heisst es: Θεὸς κατὰ φύσιν sei der ganze Ausdruck dessen, was Paulus sagen wollte in den Worten: Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Der etwas genauere Kommentar dieser Auffassung geht voraus: Wenn ein Mensch sich Gott gleich machte, wäre

(1) Das καὶ anstatt ἀλλὰ ist zu beachten. Nach der Auffassung des Anastasius soll also das ἐκένωσεν nicht einen das οὐχ ἁρπαγμόν κτλ erklärenden Gegensatz bilden, sondern nur das Fortschreiten in einem neuen Gedanken ausdrücken.

(2) M. *PG* 95, 1193.

das ein Raub. Καὶ ἴσος τῷ θεῷ γενόμενος, ἁρπαγμὸν ἡγεῖται. (Hier kann ἡγεῖται nur wieder den Sinn haben: er *muss* halten). Deshalb dürfe man nicht von Christus sagen, er sei zuerst Mensch gewesen, dann Gott geworden. Οὐ γὰρ ἄνθρωπος ὢν πρῶτον, ὕστερον θεὸς ἐχρημάτισεν· οὕτω γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο (offenbar: er hätte halten müssen), ἀλλὰ θεὸς ὢν ἀπ' ἀρχῆς, ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος.

Fassen wir das *Resultat der* Untersuchung der griechischen Patristik (1) zusammen, so ergibt sich:

1. Wo der Stamm des ἁρπάζειν in der allerfrühesten Literatur der alten Kirche vorkommt, ist er mit der Bedeutung des *Unrechten und Ungebührlichen* verbunden.

2. Bei *drei* Vertretern der griechischen Patristik, welche die Philipperstelle zitieren, ist eine *sichere Entscheidung* über den Sinn des οὐχ ἁρπαγμόν κτλ *unmöglich:* bei *Phileas* von Thmuis, *Methodius* und *Anastasius,* deren Namen keine grosse Bedeutung haben.

3. Für die Meinung: οὐχ ἁρπαγμόν κτλ = « er glaubte nicht wie an einem *Raube*, an einem *geraubten Gute festhalten* zu sollen » oder « er *erachtete... nicht für etwas Grosses* » treten ein:

Origenes (für die erste Fassung);

Theodor von Mops. (für die zweite Fassung).

4. Für die Auffassung: οὐχ ἁρπαγμόν κτλ = « er glaubte nicht... *an sich reissen* zu sollen » zeugt:

(1) Es versteht sich, dass die patristischen Zeugnisse noch vermehrt werden könnten, teils durch Beispiele, aus denen sich kein sicherer Schluss ziehen lässt teils auch durch mehr oder minder klare. Die getroffene Auswahl sollte nur ein exaktes Bild der griechisch-patristischen Situation ermöglichen.

Pseudo-Athanasius, De sem. 9. Bemerkenswert ist hier die wahrscheinliche Beziehung der Stelle auf das **Erdenleben Jesu.**

5. Οὐχ ἁρπαγμὸν κτλ ist Ausdruck für die emphatische Betonung der Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Gottgleichheit Jesu und bedeutet: « *Er hielt das Gottgleichsein nicht für ein Unrecht, eine Anmassung* ». So: *Eusebius, Athanasius, Cyrill von Jer., Apollinaris, Basilius, Gregor von Nyssa, Didymus, Epiphanius, Chrysostomus* (mit einer zweiten Fassung), *Isidor von Pelus.* (mit einer zweiten Fassung), *Cyrill von Alex., Theodoret* (mit einer zweiten Fassung), *Joh. Damascenus.*

6. Eben diese Ansicht als fundamental festhaltend, fügen noch eine sekundäre, bereits von Origenes und Theodor von Mops. vertretene (« er glaubte nicht, wie an einen geraubten Gute *festhalten* oder für etwas Grosses halten zu sollen ») hinzu:

Chrysostomus, Isidor von Pelus. und *Theodoret.*

Die Situation in der griechischen Patristik ist also gegenüber dem allgemein akzeptierten oder unwidersprochenen Grundsatz, die griechischen Väter liessen uns bei der rätselhaften Stelle des Philipperbriefes im Stich, *geradezu überraschend klar*. Man muss entweder die altgriechischen kirchlichen Zeugen gänzlich ignorieren oder mehr als guten Willen für eine objektive Forschung haben, um mit *Beet* (1) zu behaupten « the help of early writers fails us ». Wenn man nicht zwei Häretikern der alten Kirchengeschichte und der pseudo-athanasianischen Stelle De sem. 9 eine ungerecht-

(1) *ExpT* III (1892) 308.

fertigte Bedeutung beimessen will, so muss man im Namen der historischen Wahrheit dem *Ergebnis* beipflichten: *Die ganze griechische Patristik bekennt sich so gut wie einmütig zu der Auslegung, dass* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ *nur ein Ausdruck zur emphatischen Betonung der Jesu von Natur und Rechts wegen gebührenden Gottheit und Gottgleichheit ist.* Chrysostomus, Isidor von Pelus., und Theodoret bezeugen dieselbe Tatsache und fügen nur ihrem primären Fundamentalgedanken in erweiternder Exegese den Zusatz bei, dass Jesus, weil von Natur aus im Besitze der Gottgleichheit, nicht an ihr festhielt wie an einem geraubten Gute.

Dass aber εἶναι ἴσα θεῷ *ein bereits von Christus im fraglichen Moment besessenes und nicht mehr anzustrebendes Gut sei, ist, (vielleicht abgesehen von der Stelle Ps.-Athanasius, De sem. 9), ausnahmslos geteilte Überzeugung der gesamten griechischen Patristik.*

Ich nenne dieses Ergebnis ein **neues Fundament** *in der Untersuchung der Philipperstelle. Die bisher geteilte Überzeugung, die den modernen Auslegungen meist zugrunde lag: die Griechen betrachteten das* ἁρπαγμός *als ein Gut « to be clutched and ostentatiously displayed »* (1), *hat sich als vollständig unhaltbar erwiesen. Dabei bleibt doppelt unterstrichen die Tatsache bestehen, dass gerade die Griechen « the most lively sense of the requirements of the language »* (2) *besassen.*

(1) Lightfoot, *Ep. to the Phil.* 134.

(2) Ders. a. a. O. 135.

§ 3

Die lateinischen Väter

Wie wir bereits gesehen, hat die moderne Exegese zwischen der griechischen und lateinischen Patristik einen entschiedenen Gegensatz konstatiert. Wenn auch die Tragweite des einstimmigen Urteils der Griechen durch den Widerspruch der Lateiner nicht völlig aufgehoben würde, so müsste doch die totale Dissonanz zwischen beiden einem definitiven Urteil nach der einen oder andern Richtung schwere Bedenken entgegenstellen. Welches ist der Tatbestand?

Tertullian, De resurr. carn. 6 (1) handelt von der Erschaffung des Menschen: Gott habe den Menschen geschaffen nach dem Bilde *Gottes,* nämlich Christi; denn das Wort sei *Gott.* Zum Beweise führt er die Philipperstelle an und zwar so, dass auf non rapinam arbitratus est etc, wie auf den Kern des Beweises durch die Konstruktion der Nachdruck gelegt ist. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem *dei* fecit illum, scilicet Christi. Et *sermo enim deus, qui* in effigie dei constitutus *non rapinam existimavit parem esse deo.* Das relative « qui » ist jedenfalls kausal zu verstehen, weil es den die Gottheit des Wortes begründenden Satz einleitet. Die Bedeutung des non rapinam abitratus est etc liegt auf der Hand: Das Wort ist *Gott,* denn es hat das Gottgleichsein

(1) Ed. Öhler II, 475.

nicht für einen Raub gehalten oder zu halten brauchen, offenbar weil es sein Eigentum war, m. a. W. weil es *mit seiner Natur eo ipso verbunden war*. Das ist aber genau die Auffassung der griechischen Patristik. *Non rapinam etc* will also nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als die Griechen in ihr οὐχ ἁρπαγμόν κτλ legten: *einen Ausdruck für die Naturgemässheit der dem Herrn eignenden Gottheit.*

Aus den Zitaten *Cyprians: Test. 2, 13* (1); *3, 39* (2); *De singul. cleric. 21* (3), die wohl den Text der Philipperstelle enthalten, kann wegen der Allgemeinheit ihrer Fassung für ihre Auslegung betr. des non rapinam etc nichts Bestimmtes erschlossen werden.

Novatian bringt eine Erklärung, die uns bisher weder in der griechischen noch lateinischen Patristik begegnet ist, die aber, wie wir sehen werden, in der modernen Exegese wieder zu besonderer Ehre gekommen ist. *Rapina* bedeutet soviel wie *Gelegenheit, Mittel zum Rauben, zur Selbstbereicherung oder Selbstverherrlichung:* De Trin. 22 heisst es: Ex quo probatur numquam arbitratum illum esse rapinam quandam divinitatem, ut aequaret se Patri Deo; er sei im Gegenteil stets omni ipsius imperio et voluntati oboediens gewesen. Und wiederum: Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, numquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit. Als Positivum zu *non rapinam etc* gilt ihm also: Er war dem Vater stets gehorsam

(1) *Wien. Ausg.* (Hartel) Vol. III, P. I, 79.
(2) *Wien. Ausg.* (Hartel) Vol. III. P. I, 149.
(3) *Wien. Ausg.* (Hartel) Vol. III, P. III, Append. 198.

und untergeordnet, eine Erklärung, die mit dem « non magnum reputavit » des Theodor von Mops. zwar verwandt ist, aber in dieser Fassung zum ersten Male auftritt.

Die Frage nach dem *Subjekt* der Stelle löst Novatian so, dass er das Wort des Apostels nicht nur auf das Erdenleben, sondern auf *alle Seinsstadien der Person Jesu* bezieht: Inde denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, post ipsam praeterea resurrectionem, omnem Patri in omnibus rebus oboedientiam praestitit pariter ac praestat (1).

Hilarius weist, wenn sich auch *De trin. 12, 6* (2) nichts Sicheres für seine Auffassung entnehmen lässt, um so deutlicher *De trin. 8, 45* (3) darauf hin, dass er über non rapinam etc vollständig die Meinung des Tertullian teilt: Non tamen aequalem se Deo per rapinam existimans, quamvis in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus signatus exstaret. Wenn er Gott gleich war, aber nicht durch Raub, wodurch war er es dann? Man könnte nach Ps.-Athanasius, De sem. 9, daran denken, dass er das Gottgleichsein noch nicht hatte und auch nicht durch Raub an sich reissen wollte. Aber der ganze Kontext: quamvis... in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus signatus exstaret, und etwas weiter: Exinanivit se ex Dei forma, id est, ex eo, quod aequalis Deo erat, lehrt zu deutlich, dass die

(1) M. *PL* 3, 930.
(2) M. *PL* 10, 437.
(3) M. *PL* 10, 270.

« aequalitas » als ein bereits von Christus besessenes Gut zu betrachten ist. Man könnte auch an die Auffassung denken, dass er das, was er nicht durch Raub besass, durch freie Schenkung des Vaters sein eigen nannte. Das schlösse in letzter Linie immer wieder den Begriff in sich, dass er es auf *rechtmässige* Weise besass. Es bleibt also nur die alte, durch Tertullian und die Griechen gebotene Auslegung: Er besass das Gottgleichsein *nicht durch Raub, sondern rechtmässig.*

C. Constant. Imp. (1) erfährt dieser Gedanke eine Erläuterung: Der Kaiser ist bereit, eine Ähnlichkeit Jesu mit dem Vater zuzugeben aber keine Gleichheit. Hilarius fragt: Ne audis: ego et pater unum sumus? Der Kaiser verharrt bei seiner Ansicht, und Hilarius fährt fort: Vetas igitur non scripta dici et ipse tamen non scriptis uteris, neque quae scripta sunt loqueris. *Similem* vis patri filium praedicari! Ne ab apostolo audias: Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se *aequalem* deo, sed exinanivit se formam servi accipiens. Um ja deutlich zu werden fügt er hinzu: *Non rapit, quod erat Christus, id est in forma Dei esse.* Er setzt also, wie *De trin. 8, 45* (2), das in forma Dei esse und aequalis Deo esse gleich und versichert, dass Christus diesen seinen Besitz nicht geraubt habe; das zu ergänzende Positivum kann nur sein: er hatte ihn durch *Rechtmässigkeit, ohne Anmassung.* Der Hinweis auf das Schriftwort: Ego et pater unum sumus bezeugt näherhin, dass Hilarius

(1) M. *PL* 10, 595.
(2) M. *PL* 10, 270.

die Rechtmässigkeit dieses Besitzes nicht von einer etwaigen Schenkung durch den Vater ableitet, sondern von der Einheit (*unum*) der Natur. Das ist aber genau die Auffassung der Griechen mit Tertullian.

Noch deutlicher ist die Aussprache des *Lucifer von Calar*. Ich führe die Stelle *Moriendum esse 10* (1) in ihrem ganzen Zusammenhange an, um der Überzeugungskraft und Klarheit der Darstellung ihre unmittelbare Wirkung zu lassen: Nos, qui *unam deitatem* patri et filio defendimus, filium *aequalem* dicimus *patri* (im Gegensatz zu den Arianern, die die Gleichheit leugnen), credimus ut credidit *beatus Paulus apostolus, qui dicit de filio « qui cum in forma dei esset, non est rapinam arbitratus esse se aequalem deo »*. Die « aequalitas Dei » ist ihm also das nämliche wie die « deitas » selbst und wird erschlossen aus den Worten Pauli, dass Christus in Gottesgestalt die Gottgleichheit nicht für einen Raub gehalten. Der Gegensatz zu rapina in diesem Zusammenhang lässt sich nur sinngemäss herstellen durch den Begriff des « *Rechtmässigen* », des « *Naturgemässen* ». Der Text geht weiter in der Erklärung des « in forma dei ». Dann folgt die interessante Bemerkung: Der hl. Geist habe die Herzen der Häretiker durchschaut und dem « in forma dei » einen Kommentar durch: non rapinam arbitratus est etc hinzugefügt: Addidit interpretationem, quid sit in forma Dei esse filium: qui non rapinam arbitratus est esse se *aequalem* Deo. Apostolus beatus *aequalem* filium patri dicit, *unam deitatem* manifestans patris

(1) *Wien. Ausg.* (Hartel) XIV, 304.

et filii, et tu (Constantius) audes cum sacrilegae audaciae tuae satellitibus... dicere: non enim possumus aequare aut comparare filium patri? Der Ausdruck non rapinam arbitratus etc ist also für Lucifer eine Interpretation und genauere Ausführung des Gedankens, dass Christus in Gottesgestalt war und unam deitatem mit dem Vater hatte, m. a. W. *ein Zusatz, der keine andere Aufgabe hat, als die Rechtmässigkeit, die Naturgemässheit, die Selbstverständlichkeit der von Christus besessenen Gottheit und Gottgleichheit in helleres Licht zu setzen.* Mit dieser Auslegung befinden wir uns aber wieder mitten im Lager der *Griechen.*

De S. Athanas. (1) ist dieselbe Auffassung des non rapinam etc zu supponieren: Non cum suscepti hominis causa in aliud quam quod semper fuit, potuit convertere, quando quidem in forma sit dei patris sui, quando quidem sit *aequalis* filius patri, ut refert beatissimus apostolus: qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est etc. Dass der ganze Ausdruck non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo einfachhin durch *aequalis* allein ersetzt ist, beweist, dass er nur als eine kraftvolle Umschreibung des letzteren zu nehmen ist.

Ambrosius gebraucht non rapinam etc ebenso als eine ganz selbstverständliche Umschreibung von *aequalis. De fide 5, 11* (2): Filius non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo; sed nulla creatura aequalis deo, aequalis autem filius; non ergo creatura filius. *De*

(1) *Wien. Ausg.* (Hartel) XIV, 125.
(2) M. *PL* 16, 700.

fide 2, 8 (1) ist dem non rapinam etc ausdrücklich die *Naturgemässheit* als Äquivalent gegenübergestellt: Nachdem von Io 5, 19 gesagt ist, dass es die Gleichheit mit dem Vater bezeuge: filius igitur patri et dicitur et probatur aequalis, fährt Ambrosius fort: Unde id secutus Apostolus dixit: Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Quod enim quis non habet, rapere conatur. Ergo *non quasi rapinam* habebat [Christus] aequalitatem cum patre, quam *in substantia sui* tamquam deus et dominus possidebat. *De fide 3, 7* (2) bildet aequare das Substitut für den ganzen Satz: non rapinam etc: Principium humilitatis Christus, qui formam servi accepit, cum patrem deum maiestate virtutis *aequaret*. Aus *Ep. 37, 23* (3); *46, 6* (4) kann nichts Bestimmtes entnommen werden. Im Übrigen kann kein Zweifel sein, dass *Ambrosius vollständig eines Sinnes mit den Griechen ist.*

Auch dem *Ambrosiaster* (5) kann man m. E. kein Abweichen von der bisher in der lateinischen Exegese festgestellten Überzeugung nachweisen. Aus dem Satze: Sciens enim in forma dei se esse, non furatus est, ut diceret: ego et pater unum sumus, ist es nach dem ganzen Zusammenheng unmöglich zu folgern, das non furatus est beziehe sich auf etwas, was er hätte an

(1) M. *PL* 16, 598.
(2) M. *PL* 16, 625.
(3) M. *PL* 16, 1136.
(4) M. *PL* 16, 1196.
(5) M. *PL* 17, 431.

sich reissen können, da er es noch nicht besass; vielmehr ist das Objekt des *non furatus est* bereits in seinem Besitz zu denken, seitdem er *in forma dei* ist. Denn das kausale *sciens enim* gibt den Grund an, warum Christus mit der Behauptung, er sei *eins* mit dem Vater, « non furatus est ». Durch diese Analyse ist die Bedeutung des *non furatus est* ohne weiteres klar geworden; es kann nichts anderes heissen, als « er hat sich nichts unrechtmässig zugeschrieben », da er von sich sagte, er und der Vater seien *eins*. Schon aus der Gegenüberstellung von *ut diceret* und *non furatus est* geht hervor, dass *furari* hier den Sinn « Unrecht tun » hat. Durch ein *dicere* kann nicht ein wirklicher Diebstahl im eigentlichen Sinne begangen werden. Übrigens erklärt der im Ambrosiaster folgende Text selbst das Vorhergehende: *Iure* ergo exaequavit se Deo; ille *enim arbitratur rapinam* facere, qui se parem facit ei, quo inferior est. Als Positivum zu: non arbitratur rapinam wird also ganz deutlich *iure* erklärt, mithin das *Rechtmässige,* das *Gebührende*, während als Inhalt des *rapinam facere* erscheint: sich etwas aneignen, was einem nicht gebührt. Mit einem Wort, auch der *Ambrosiaster* versteht non rapinam arbitratus etc *im Sinn der griechischen Patristik.*

Dass er aber die Stelle, abweichend von der sonstigen Auffassung der Patristik, mit Ps.-Athanasius auf das *Erdenleben* Christi bezieht, beeinträchtigt seine Auffassung von *rapina* keineswegs. Es ist dann nur behauptet, dass dem äusserlich als blosser Mensch erscheinenden Jesus die *Gottgleichheit von Rechts wegen*

gebührte, weil er zwar nicht der Vater selbst war, aber *hoc quod Deus est* (1).

M. Victorin teilt denselben Standpunkt und gibt sogar die Begründung an, warum es nicht einfach heisse arbitratus est semetipsum aequalem esse deo, sondern: non arbitratus est rapinam etc. Er sagt: *Adv. Arian. 1, 23:* Ea enim, quae non *natura* sunt aequalia, non per divinitatem propriam, sed quae iuxta fortunam facta sunt aequalia, quasi rapina aequalia sunt. Magna igitur confidentia, et vere *naturalis divinitas* ad id quod est aequalem esse non arbitrari rapinam deo aequalem esse (2). Als selbstverständlich voraussetzend, dass die Formel non rapinam arbitratus est etc keinen andern Zweck habe, als den *Gedanken der Gottgleichheit mit Emphase zu umschreiben,* hat Victorin nur das eine im Auge, den positiven Gegensatz des non rapinam etc zum Ausdruck zu bringen. Er erreicht das durch das Wort *natura.* Die Gottgleichheit war also für Christus nichts *Unrechtmässiges,* sondern etwas ihm von *Natur aus Zustehendes.*

Vielleicht mit noch mehr Nachdruck ist dieselbe Auffassung *Adv. Arian. 1, 9* (3) vertreten: Unde dictum est a Paulo: Qui in forma dei existens non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Ista igitur significant et *unam esse substantiam et unam potentiam.* Quomodo enim: « Ego et pater unum su-

(1) M. *PL* 17, 431.
(2) M. *PL* 8, 1057.
(3) M. *PL* 8, 1045.

mus », et quomodo « Pater in me et ego in patre », si non a patre substantiam habuisset et potentiam, genitus de toto totus? Et quomodo non rapinam arbitratus est aequalem esse patri? Non enim dixit: « Non arbitratus est aequalem esse », sed « non arbitratus est esse rapinam ». Vult ergo inferior esse, non volens rapinam arbitrari aequalem esse? Ähnlich *Adv. Arian. 1, 13* (1): Nach der Schrift sei der Sohn dem Vater bald gleich, bald nicht gleich. Die Ungleichheit sei ausgesprochen in dem Satze: Eo ad patrem, quoniam pater maior est me. Die Gleichheit dagegen in den Worten Pauli: Non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sowie bei Johannes: Ego et pater unum sumus. Das ist genau die Sprache der griechischen Patristik, der οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο der Ausdruck für die *Rechtmässigkeit der Gottgleichheit Jesu ist.*

Paulinus von Nola, Ep. 12, 8 (2) zitiert zwar unsere Philipperstelle als Beispiel der Demut, aber für die Beurteilung seiner *Auffassung* von *non rapinam* lässt sich kein sicherer Anhaltspunkt finden.

Mehr erfahren wir wieder von *Hieronymus.* Zur Betonung der *Gleichheit* Christi mit dem Vater schreibt er *Ep. 17 ad Cyrill.* (3): *Aequalis* igitur deo est filius deitate, dicente Apostolo: Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est cum *esset aequalis Dei etc*, m. a. W.: er hielt es nicht für ein *Unrecht,* da er Gott

(1) M. *PL* 8, 1047.
(2) *Wien. Ausg.* XXIX, 81.
(3) M. *PL* 30, 184.

gleich war. Ähnlich: In Is 18 c. 64 (1). Wir haben wiederum die Sprache der *Griechen.*

Bei *Augustinus* ist non rapinam arbitratus est etc im Sinne einer kraftvollen Umschreibung der *Rechtmässigkeit und Naturgemässheit des aequalis* ein Lieblingsgedanke, der des öfteren wiederkehrt. So schreibt er *C. Secundin.* (2) zum Beweise der Gleichheit zwischen Vater und Sohn: Sicut enim non potest videri, hoc est intelligi filius, nisi in ipso intelligatur et pater — ipse enim dicit: qui me vidit, vidit et patrem, — sic non potest coli filius nisi in eo colatur et pater. Er fährt fort: Secundinus sehe doch wohl nach seinen Ausführungen ein, ut Iesus Christus et *unigenitus* sit secundum id, quod Verbum Dei sit, Deus apud Deum pariter incommutabilis et pariter aeternus, *non rapinam arbitrans esse aequalis deo,* et primogenitus omnis creaturae secundum id, quod in ipso condita sunt omnia in caelis et in terra. Zum Beweise des unigenitus wird also ausgeführt, dass er das Verbum Dei, dass er gleich unveränderlich und gleich ewig wie der Vater ist, da er es nicht für einen Raub zu halten braucht, Gott *gleich* zu sein. Der positive Gegensatz zu non rapinam etc kann hier nur wiederum lauten: *Da er es für sein Recht, einen seiner Natur entsprechenden Besitz halten konnte, Gott gleich zu sein.*

Bei *Adn. in Job 1,38* (3) wird durch non rapinam etc die metaphysische Gottessohnschaft gegenüber der mo-

(1) M. *PL* 24, 654.
(2) *Wien. Aug.* XXV, 915.
(3) *Wien. Ausg.* XXVIII, III, 3 S. 601.

ralischen des AT begründet: Ille (Christus) enim *deus*, non sicut dictum est: dii estis et filii Altissimi (was im übertragenen Sinn zu verstehen ist), *sed cui rapina non sit esse aequalem patri*, für den es m. a. W. *kein Unrecht, keine Anmassung* bedeutet, Gott gleich zu sein, weil er von *Natur* aus Gott ist.

Ähnlich *C. Faustum 3, 3* (1): Unicum.... filium deus habet, quem genuit de substantia sua, de quo dicitur: cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo. Die *substantia* liefert die Begründung des non arbitratus est etc, drängt also wieder zu dem Gedanken, dass ihm die Gottgleichheit etwas *Naturgemässes* war.

Ebenso *C. Faustum 3, 6* (2): Nicht die Gottheit habe Christus von Maria angenommen, sondern die Menschheit: Non ex eo, quod est super omnia deus benedictus in saecula, ex femina natus est, sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis etc... Non ex forma dei, in qua cum esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, natus ex femina est, sed ex forma servi etc. Das Sein in der forma Dei ist also der Grund warum er es nicht für einem *Raub*, *für ein Unrecht, für eine Anmassung* zu halten brauchte, Gott gleich zu sein.

Conf. 7, 8 (3) steht direkt geschrieben: Filius in forma patris non rapinam arbitratus esse aequalis deo, *quia naturaliter id ipsum est*. Ähnlich *Ep. 97*,

(1) *Wien. Ausg.* XXV, 264.
(2) *Wien. Ausg.* XXV, 264.
(3) *Wien. Ausg.* XXXIII, 155.

33 (1): Non per rapinam in forma dei dictus est constitutus, qui hoc habebat utique *per naturam. De fide et symb. 4, 5* (2): Neque impar est patri, id est in aliquo minor, quia et apostolus dicit: qui cum in forma dei esset constitutus, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo. *Lib. quaest. 97, 2* (3): Christus sei als filius proprius, id est de substantia eius (Dei) natus zu betrachten, denn der Apostel sage: qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se parem deo. Si ergo non rapinam arbitratus est dicens se parem deo, *verum se filium dei demonstravit.* Genau so *Ep. 140, 12* (4); *147, 28* (5); *C. Faustum 13 8* (6); *23, 7* (7). Die Stellung des Augustinus zu non rapinam etc ist evident. Was der modernen Exegese als ein undurchdringliches Geheimnis Sorge macht, gebraucht er unzähligemal wie ein allen als sonnenklar und selbstverständlich supponiertes Argument für die *naturhafte Gottgleichheit Jesu* mit dem himmlischen Vater.

Pelagius könnte auf den ersten Blick den Verdacht erwecken, als ob er sich in ausdrücklichen und bewussten Gegensatz zur traditionellen Auslegung bringe, wenn er als ganzen Zweck der Stelle angibt: Vult

(1) *Wien. Ausg.* XXXV, 1 S. 414.
(2) *Wien. Ausg.* XLI, V, 3 S. 8.
(3) *Wien. Ausg.* L, 172.
(4) *Wien. Ausg.* XLIV, II, 3 S. 164.
(5) *Wien. Ausg.* XLIV, II, 3 S. 302.
(6) *Wien. Ausg.* XXV, 388.
(7) *Wien. Ausg.* XXV, 712.

ostendere Christum non pro se, sed pro aliis passum; sive tam humilis sensus sit in vobis, quam fuit in Christo, und hinzufügt: *Multi praeterea hunc locum ita intelligunt,* quod secundum divinitatem se humiliaverit Christus, secundum formam videlicet, secundum quam aequam aequalitatem Dei non rapinam usurpaverit, quam naturaliter possidebat (1). Es könnte scheinen, als ob er die Ansicht der multi nicht teile.

Aber es ist eine häufig wiederkehrende Methode des Pelagius, zwei Auslegungen neben einander zu stellen, die er beide als berechtigt betrachtet, was nach dem Zusammenhang auch hier der Fall ist und in dem von *Zimmer* veröffentlichten, erweiterten Text des *Codex St. Gallensis 73* deutlich zum Ausdruck gebracht ist. In dem dort angefügten Zusatz ist in Übereinstimmung mit dem bereits bei Ps.-Hieronymus vorliegenden Text hervorgehoben: Recte enim intulit dicens, non rapinam arbitratus est esse aequalem deo, *quoniam secundum naturam aequalis est patri,* ipso dicente: *ego et pater unum sumus* (2).

Wir haben deshalb Pelagius zu der Hauptlinie der Tradition zu rechnen, die *non rapinam etc* als Ausdruck für die *Rechtmässigkeit* und *Naturgemässheit der Gottgleichheit Christi auffasst.*

Auch bei *Leo dem Gr.* scheint, obwohl er sich nicht ganz klar ausspricht, soviel ersichtlich, dass er *non rapinam* als Umschreibung des *aequalis* ansieht und zum Ausdruck der *Gleichheit* des Sohnes mit dem

(1) *Comm. in Phil.* M. *PL* 30, 845.

(2) Pelagius 377.

Vater schliesslich als entbehrlich betrachtet, da ihm *aequalis* wesentlich dasselbe beweist. *Sermo 21, 2* (1) erklärt er, Christus sei Mensch geworden, ut manens quod erat, assumensque quod non erat, veram servi formam ei formae, *in qua deo patri est aequalis,* uniret. *Est aequalis* scheint ihm also nichts anderes zu besagen, als *non rapinam arbitratus est se esse aequalem deo.* Noch deutlicher ist *Sermo 51, 6* (2).

Auch *Gregor der Gr.,* mit dem wir die Untersuchung der *lateinischen* Patristik beenden, macht keine Ausnahme in der geschlossenen Reihe der okzidentalischen altchristlichen Schriftsteller, die in non rapinam etc der Philipperstelle eine Umschreibung des Gedankens der Jesu *von Natur und Rechts wegen zukommenden Gottgleichheit erblicken. Hom. in Ev. 25, 6* (3) heisst es: Ille ergo Iesum veraciter tangit, qui patri filium *coaeternum* credit. In corde enim Pauli iam ad patrem Iesus ascenderat, cum idem Paulus dicebat: qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo. Gregor will also, genau wie die griechischen Väter, in non rapinam etc eine Bestätigung der *Gottgleichheit* Jesu finden: ad patrem... ascenderat. *Rapina* hat wiederum die Bedeutung von *Unrecht, Anmassung.*

Die *Zusammenfassung* der Untersuchung der *lateinischen Patristik ergibt* also:

1. Bei *Cyprian* und *Paulinus von Nola* ist es un-

(1) M. *PL* 54, 191 f.
(2) M. *PL* 54, 312.
(3) M. *PL* 76, 1193

möglich eine Entscheidung über ihre Auffassung des non rapinam etc zu treffen, da ihre Darstellung zu allgemein ist.

2. Alle übrigen Vertreter der lateinischen Patristik stehen fast geschlossen für die Ansicht, dass non rapinam etc nur eine betonende Umschreibung des Gedankens der *naturgemässen Gottgleichheit Jesu* ist.

Demgemäss ist esse aequalis deo nach allen ein bereits von Christus besessenes, nicht mehr von ihm zu erstrebendes Gut, ein Gut, das er von Natur aus besitzt. So: *Tertullian, Hilarius, Lucifer von Calar., Ambrosius, Ambrosiaster, Victorin, Hieronymus, Augustinus, Leo der Gr., Gregor der Gr.*

3. Der *Ambrosiaster* ist der Einzige, der non rapinam etc auf den *historischen Christus* bezieht.

§ 4

Die syrischen Väter

Es wäre von ganz besonderer Bedeutung, wenn uns aus den Schriften des *Ephräm und Aphraates* verwendbare Zeugnisse für ihre Auffassung von οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ zur Verfügung stünden, weil sie unbeeinflusst durch griechische Autoren schrieben und sogar unter sich unabhängig waren (1), so dass ihre eventuelle Übereinstimmung mit den Griechen von höchster Tragweite wäre.

(1) Vgl. Hudal, Al., *ThG* III (1911) 478.

Doch kann aus dem armenischen *Ephrämkommentar* zum Philipperbrief nichts Bestimmtes entnommen werden. Die Ausgabe der Mekitharisten übersetzt: In hoc enim imitatores eritis eius, qui in forma dei erat, antequam carnem indueret, *nec* rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semetipsum exinanivit, nam abscondit gloriam propriam etc. (1) Das *nec* vor rapinam weist eher auf die primäre Auslegung hin, weil im andern Falle *sed* am Platze wäre.

Bei *Aphraates* finde ich ebensowenig ein klares Zeugnis für seine Auffassung der Philipperstelle. Doch gestatten seine allgemeinen Erörterungen wenigstens einen approximativen Schluss für seinen Standpunkt. So hören wir *Dem. II, 19:* Christus sei, da er reich war, für uns arm geworden, der Lebendige sei für die Toten gestorben, *der Sohn des Herrn aller Dinge habe die forma servi angenommen um unsertwillen:* ܕܥܒܕ ܥܒܕܐ ܕܡܪܐ ܕܟܠ ܡܬܝܬ ܘܚܝܐ ܕܚܝ ܠܡܝܬ ܒܪ ܒܪ ܕܡܪܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬ ܘܠܒܫ ܡܫܟܚ ܥܒܕ ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܘܚܝ ܠܡܝܬ (2).

Dem. 6, 9 wird er noch deutlicher: Der Allerhöchste habe seine Majestät dahin gegeben: ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܘܚܝ ܠܡܝܬ ܒܪ ܒܪ ܕܡܪܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬ ܘܠܒܫ ܡܫܟܚ ܥܒܕ ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܘܚܝ ܠܡܝܬ (3).

Endlich die erste Hälfte der Philipperstelle in kurzen Worten zusammenfassend erklärt er: Deus et Dei filius formam servi accepit: ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܘܚܝ ܠܡܝܬ ܒܪ ܒܪ ܕܡܪܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬ ܘܠܒܫ ܡܫܟܚ ܥܒܕ ܕܥܒܕ ܥܒܕ ܘܚܝ ܠܡܝܬ (4).

Man soll mit den Argumenta e silentio stets mit

(1) *Comm. in ep. D. Pauli* 161.
(2) Ed. GRAFFIN I. Tom. 99 f.
(3) A. a. O. 275.
(4) A. a. O.

grösster Vorsicht operieren. Wenn wir indes überlegen, dass die Griechen so oft eine ähnliche Zusammenfassung der Stelle bieten, wobei οὐχ ἁρπαγμὸν κτλ als emphatische Betonung der Gottgleichheit ausfiel, da sie bereits als in ἐν μορφῇ κτλ enthalten gedacht wurde, so drängt sich bei Aphraates nicht ohne Grund die Vermutung auf, dass bei ihm eine ähnliche Erscheinung vorliegt, insbesondere, da er den Passus ἐν μορφῇ κτλ in der auffallenden Verstärkung bietet: *Deus et Dei filius*. Jedenfalls lässt er über seine Auffassung des Präexistenten keinen Zweifel, da er ihn direkt als Gott bezeichnet.

Ähnlich steht es mit *Philoxenus Mabbugensis*, bei dem wir auch umsonst eine Erklärung über ἁρπαγμός suchen, während er sich über den Inhalt der Philipperstelle sehr weitläufig und mit grossem Scharfsinn verbreitet. *De trin. II, 4* (1) vernehmen wir: Filium... natum esse ex Patre aeternaliter et ante tempora absque divisione et passione *evidens est pertinere ad naturam:* ܡܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܫܬܘܦ (2). An anderer Stelle (3) erklärt er die Präexistenz Christi im Zusammenhalt mit seiner Menschwerdung: Deus [Christus] non factus est, cum non existeret, sicut naturae primordiae, quae ex nihilo creatae sunt, sed ipse, quamvis factus est, *naturaliter existebat, antequam fieret:* ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܫܬܘܦ ܐܦ ܟܕ ܠܐ ܗܘܐ

(1) Ed. Vaschalde 57. Vgl. dazu die vorzügliche Abhandlung Vaschaldes über die Christologie des Philoxenus in derselben Ausgabe.

(2) A. a. O. 69.

(3) A. a. O. 53.

ܐܠܗܐ ܗܘ (1). Und wiederum: *Antequam enim fieret, erat Deus tantum et Verbum Patri consubstantiale et coaeternum:* ܗܘ ܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕ ܘܡܠܬܐ ܕܐܒܐ ܕܡܬܚܫܚ ܗܘ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܘܐܬܒܣܡ ܒܒܫܪ ܐܢܫܐ (2).

Dem. II, 6 wird der ganze erste Teil unserer Stelle wiedergegeben mit den Worten: Deus se humiliavit, ut carnem humanam assumeret (3).

Für die genaue Bedeutung des ἁρπαγμός ist nichts mit Sicherheit zu ermitteln. Vermutungen sind im selben Masse begründet, wie bei Aphraates. Doch wäre es auch denkbar, dass die Syrer nicht wussten, was mit ἁρπαγμός anzufangen sei, und sich deshalb damit begnügten, in dem ganzen Satzgefüge *die Gottheit Christi ausgesprochen* zu finden. Für die Sache an sich ist dieses Zeugnis allerdings schwerwiegend genug.

Zusammenfassung

Die patristische ἁρπαγμός-Studie ist abgeschlossen. Sie musste gegenüber tief eingewurzelten Vorurteilen etwas minutiös sein. Indes ist die Mühe reichlich belohnt durch das gewonnene Resultat, das allerdings total im Gegensatz steht zu der bisherigen, den Untersuchungen über die Philipper-Stelle zugrunde gelegten Hypothese: *die Lateiner und Griechen gingen in der Auffassung des* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ auseinander und versagten deshalb gerade

(1) A. a. O. 63.
(2) A. a. O. 64.
(3) A. a. O. 75.

am dunkelsten, die Auslegung des ganzen Passus bestimmenden Punkte. Die Hilfe der Patristik ist im Gegenteil die denkbar ausgiebigste. Ich weiss nicht, ob es eine schwierige Stelle der ganzen Schrift gibt, *deren Sinn mit grösserer Übereinstimmung* bezeugt ist, als der unserer mysteriösen Philipperstelle. Die ganze Reihe der griechischen *und* lateinischen Schriftsteller der alten Kirche (soweit sie für biblische Fragen angerufen werden können), legt, mit Ausnahme des (*Origenes*), *Novatian*, *Theodor von Mops.*, sowie der *pseudo-athanasianischen Stelle De sem. 9*, geschlossen das exegetische Bekenntnis ab, das am treffendsten in dem markanten Wort des *Augustinus Ep. 97, 33* (1) ausgesprochen ist: *Non per rapinam in forma dei dictus est constitutus, qui hoc habebat utique per naturam.*

Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ ***ist emphatischer Ausdruck zur Bezeichnung der Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Christo zukommenden Gottgleichheit und ist am besten wiedergegeben mit: Er brauchte es nicht für ein Unrecht zu halten, gottgleiches Sein zu haben. Die griechische Patristik war also sowohl in sich als auch in ihrem Verhältnis zur lateinischen Patristik gänzlich missverstanden.***

Damit hat *zugleich* εἶναι ἴσα θεῷ *seine ziemlich genaue Bestimmung erhalten.* Nach der Gesamtauffassung der Patristik bedeutet dieser Ausdruck eine Existenzweise, *die mit dem Sein* ἐν μορφῇ θεοῦ *ohne*

(1) *Wien. Ausg.* XXXV, 1 S. 414.

weiteres gegeben ist und als integraler Bestandteil von ihr zu erklären, jedoch irgend wie von ihr zu unterscheiden ist. Sie ist nicht der μορφὴ θεοῦ gleichzusetzen, besagt aber eine *Existenzweise, die der Gottes gleichkommt, in der sich Christus von Natur und mit Rechtmässigkeit befand*, weil er in der μορφὴ θεοῦ war.

Zur richtigen Beurteilung dieser Resultate fällt eine weitere Beobachtung schwer ins Gewicht, da sie uns zeigt, dass die Väter nicht durch unüberlegtes, gedankenloses Weiterschreiben einer einmal ausgesprochenen Idee, sondern *auf einem ausgesprochen kritischen Wege* zu ihrer Übereinstinnung in der ἁρπαγμός-Frage gekommen sind:

Das älteste, klare Zeugnis, das wir über das ἁρπαγμός-Problem besitzen, ist das Zeugnis des *Tertullian*, *De resurr. carn. 6:* ἁρπαγμός ist ihm ein Ausdruck zur Bezeichnung der Naturgemässheit der Gottgleichheit Christi. Dabei verwendet er sein *non rapinam* so ganz ohne jeglichen Kommentar, dass man sich des Eindruckes nicht erwehren kann, dass es in dem von ihm angewandten Sinne seinen Lesern *als bekannt* vorausgesetzt wird und ihnen somit faktisch wohl nicht unverständlich war.

Das zweite Zeugnis in unserer Frage ist das des *Origenes,* das wahrscheinlich für eine *ganz andere Bedeutung* des ἁρπαγμός spricht: Christus habe nicht an seiner Gottgleichheit wie an einem Raube *festhalten* zu müssen geglaubt.

Und nach ihm, da überhaupt erst die Periode des durch die Polemik notwendig gewordenen *kritischen Arbeitens* zum rechten Leben erwacht ist, schliesst

sich die ganze Reihe der lateinischen und griechischen Väter so gut vie einstimmig *dem ältesten Zeugnis des Tertullian an.*

Wenn Origenes tendenzlos ein besseres Verständnis in der dunklen Frage geoffenbart hätte, müsste wenigstens die griechische Patristik seine Direktive angenommen oder mindestens zum grossen Teil zur Grundlage ihrer Exegese gemacht haben. Nun weicht aber die ganze Linie so gut der griechischen wie lateinischen Patristik von der Bahn des Origenes ab. Wir müssen darum eine indirekte *Ablehnung* seiner Auffassung und eine im Angesichte der entgegengesetzten Exegese aus Kritik hervorgegangene *Billigung* der tertullianischen Ansicht erblicken.

Zu allem Überfluss haben vir einen ausdrücklichen *Protest* gegen Origenes. Es ist ein glücklicher Zufall, dass uns *Hieronymus, Ep. 92,5* (1) explicite versichert, Origenes habe gerade in der Auslegung unserer Philipperstelle geirrt und in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν fälschlich behauptet: Quod vivens Dei Sermo non assumpsit corpus humanum, et contra Apostoli vadens sententiam scripsit: Quod qui *in forma Dei aequalis erat Deo* non fuerit *Verbum Dei*, sed *anima* de caelesti regione descendens. Diese *anima* habe sich nach ihm der forma aeternae maiestatis entkleidet. Die Selbstverständlichkeit, mit der Hieronymus hier *gegen* Origenes' Auffassung das *non rapinam* etc einfach wiedergibt durch *aequalis*, schliesst neben der Polemik gegen dessen Ansicht über die anima Christi auch

(1) M. *PL* 22, 767.

eine klare Missbilligung seiner Auffassung von οὐχ ἁρπαγμόν κτλ in sich.

Und dann hat der *historisch-kritische Exeget* die Pflicht, hier einen deutlichen *Fingerzeig zur richtigen Auffassung* des Mysteriums des Philipperbriefes zu sehen.

Es ist damit für die Behandlung des Philipperwortes **ein neues, historisch sicheres Fundament geschaffen,** auf dem wir erwarten dürfen, eher zu einem befriedigenden Ziele zu gelangen, als *mit dem Lexikon ohne Geschichte.*

Eine Erscheinung aber, die uns in der Patristik auf Schritt und Tritt begegnete, kann nicht genug betont werden: die Stelle, die uns so dunkel scheint und der modernen Exegese grosse Sorge bereitet, wird von sämtlichen Vätern wie etwas allen *leicht Begreifliches und Selbstverständliches* zitiert, von den meisten sogar mit besonderer Vorliebe und besonderem Nachdruck, ein Beweis, dass ἁρπαγμός = rapina im Sinne von « *Unrecht* » oder « *Anmassung* » in den ersten sieben Jahrhunderten etwas allgemein Geläufiges war; sonst wären die vielen Väterzeugnisse über Phil. 2, 6, die stets eine Leichtigkeit des Verständnisses der Gedanken voraussetzen, unmöglich.

Wie hat nun die *spätere Exegese* das Erbe der Väter betr. des ἁρπαγμός bewahrt und verwertet?

§ 5

Ἁρπαγμός in der späteren Exegese

Was schon in der Patristik wahrgenommen werden konnte, dass die exegetische Erweiterung der Fundamentalauffassung des Ausdruckes οὐχ ἁρπαγμόν κτλ zunimmt mit der Entfernung von der ältesten Tradition — Chrysostomus, Isidor von Pelus. und Theodoret überliefern neben dem primären noch einen sekundären Sinn — zeigt sich in naturgemässer Konsequenz der Fortdauer jener Erscheinung noch deutlicher in der späteren Exegese.

Theodor von Studion († 826) gebraucht unsere Philipperstelle sehr oft im Kampfe gegen die Ikonomachen als Beweis, dass der Apostel Paulus nicht die Bilder verbiete. Für seine Auffassung von ἁρπαγμός lässt sich nichts Sicheres feststellen. Wenn er aber *Ep. l. II* unsere Philipperstelle als ein Pendant zu dem johanneischen Wort Io 1, 14 (Et verbum caro factum est) betrachtet, so scheint das immerhin an eine aus der älteren Patristik bekannte Tatsache zu erinnern, dass die Umschreibung οὐχ ἁρπαγμόν κτλ als eine emphatische Hervorhebung der Gottgleichheit Christi einfach ausgelassen wurde, weil es in ἐν μορφῇ κτλ schon verständlich genug zum Ausdruck kam (1).

Hrabanus († 856) hat offensichtlich nicht mehr die Sicherheit in der Auffassung des ἁρπαγμός, wie sie

(1) Vgl. M. *PL* 99, 1604.

durchweg bei den Vätern vorhanden war. Bald dient ihm der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμόν κτλ zum Beweise der Gleichheit Christi mit dem Vater, wie es allgemein in der Patristik der Fall war: Est ergo dei filius, deo patri *natura* aequalis, *habitu* minor; in forma enim servi, quam accepit, *minor* est patre, in forma autem dei, in qua erat, antequam hanc accepisset, *aequalis* est patri. Als Grund für diese Gleichheit führt er, wie die Väter, an: Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo (1). Bald schreibt er im selben Zusammenhang, genau mit Theodor von Mops.: Hoc ergo dicit de Christo, quoniam non rapinam arbitratus est, ut sit aequalis deo, hoc est, *non magnam reputavit illam,* quae ad deum est, *aequalitatem,* et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora sustinere negotia, quam secundum se erant (2). Bald wiederum, eine ganz neue, bis dahin ungehörte Ansicht vortragend: es sei kein Raub für Christus gewesen, *wenn er in seiner Gottgleichheit verbleibend die Menschwerdung verweigert hätte:* Non ei fuit tamquam rapina, id est quasi alienum appetere, si semper manens in ea aequalitate nollet hominem induere et hominibus ut homo apparere, sed semetipsum exinanivit etc. (3).

Der dem *Oecumenius* zugeschriebene Kommentar repräsentiert ungefähr die Auffassung des Chrysostomus. *In ep. ad Phil. c. III* führt er aus: Wer sich ver-

(1) *In ep. ad Phil.*, M. *PL* 112, 487.
(2) *In ep. ad Phil.*, M. *PL* 112, 487.
(3) M. *PL* 112, 489.

demütige, sei ein Nachahmer Christi: Ὁ οὖν ἑαυτὸν ταπεινῶν Χριστοῦ γίνεται μιμητής. Dann fährt er weiter in den wichtigen Gedankenreihen: Christus sei Gott von Natur und erhaben durch seine Wesenheit. Die Menschen hätten ihr Erhabensein durch ἁρπαγή und πλεονεξία: Καίτοι αὐτὸς ὢν φύσει καὶ ὑψηλὸς κατ' οὐσίαν. Οἱ δὲ παρὰ ἀνθρώποις ὑψηλοὶ ἐξ ἁρπαγῆς, ἐκ πλεονεξίας προσεκτήσαντο τὸ ἐν αὐτοῖς ὑψηλόν (1). Es findet sich also ἁρπαγή, (das einem ἁρπαγμός gleichgeachtet erscheint), der *Natur und Wesenheit entgegengesetzt,* die bekannte Erscheinung der älteren Patristik. Doch könnte hier das ganz allgemeine οἱ δὲ παρὰ ἀνθρώποις ὑψηλοί darauf hindeuten, dass Oecumenius unter ἁρπαγή vielleicht mehr das « Empfangenhaben von einem andern » versteht, da sich nicht sagen lässt, dass *alle* ὑψηλοί unter den Menschen ihre Grösse einem unrechtmässigen Handeln verdanken. Aber im selben Zusammenhang gebraucht er ἁρπαγμός im Sinne von widerrechtlichen Ansichreissen, wenn er zur Erklärung der Demut Christi betont, die Erhebung *gegen einen Mächtigeren sei keine Demut,* wohl aber, dass der « Gleiche » und « Gleichmächtige » Mensch geworden (2).

Auch der sekundäre Gedanke des Chrysostomus kehrt wieder, jedoch so, dass der primäre immer als das eigentlich ausschlaggebende Moment erscheint. Wer etwas geraubt habe, erklärt er, wolle es nicht gerne herausgeben. Sofort bricht bei der Anwendung auf Christus der Hauptgedanke durch: bei Jesus sei

(1) M. *PG* 118, 1281.
(2) A. a. O.

das wesentlich anders, da er sein τὸ εἶναι ἴσος *nicht durch Raub*, sondern *von Natur* aus besitze: Οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα αὐτοῦ, τουτέστιν, οὐ γὰρ ᾔδει κατὰ ἁρπαγμὸν ἔχων τὸ εἶναι ἴσος τῷ πατρί, ἀλλὰ κατὰ φυσικὸν ἀξίωμα (1).

Auch *Theophylakt* (um 1100) bekennt sich zunächst zu dem primären Gedanken der Patristik, in dem er οὐχ ἁρπαγμόν κτλ als eine Umschreibung des Gedankens der Gottgleichheit Christi betrachtet: Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Ὁρᾷς τὴν ἰσότητα; Er fährt fort: Πῶς οὖν σὺ λέγεις, ὅτι μείζων ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς ἐλάττων (2). Sofort schliesst er aber den sekundären Sinn des Chrysostomus an, wobei indes der primäre deutlich durchschimmert: Ὅταν τις ἁρπάσῃ τι, φοβεῖται ἀποθέσθαι αὐτό, ἵνα μὴ ἀπολέσῃ, ὡς οὐχ αὐτοῦ ὄν. Ὅταν δὲ ἔχῃ τι φυσικόν (primärer Sinn), εὐχερῶς αὐτοῦ καταφρονεῖ, εἰδὼς ὅτι ἀναπόβλητον αὐτὸ ἔχει (3). Bald wieder mehr zur primären Auffassung zurückkehrend, erklärt er: Φησὶν οὖν, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι τοῦ οἰκείου ἀξιώματος, δι' ὃ οὐκ εἶχεν ἐξ ἁρπαγῆς τοῦτο, φημὶ δὴ τὸ εἶναι ἴσα θεῷ καὶ πατρί, ἀλλὰ φυσικόν (4). Er kopiert hauptsächlich die Exegese des Chrysostomus.

Euthymius († nach 1118) hält wieder streng die Grenzen des primären Gedankens der Patristik ein, indem er οὐχ ἁρπαγμόν κτλ stets zum Beweise der *Gott-*

(1) A. a. O.
(2) M. *PG* 124, 1161.
(3) M. *PG* 124, 1161.
(4) M. *PG* 124, 1164.

gleichheit des Herrn verwendet: *Panopl. dogm. Tit. 2* (1) heisst es: Ἀεὶ δὲ ὁ υἱὸς σὺν πατρί. Als Beweise werden angeführt: Io 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κτλ. Hebr 1, 3: Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Endlich als Krone: Phil 2, 6: Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Genau so *Tit. 10* (2), *Tit. 11* (3) noch deutlicher: die μορφὴ θεότητος habe er nicht zum Teil gehabt, sondern in ihrer Fülle, darum habe Paulus sagen können: Οὐχ ἁρπαγμόν κτλ. Οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ. Καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός. Διὰ τοῦτο καὶ ἴσα θεῷ ὢν οὐχ ἁρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἡγήσατο. Sehr klar tritt hier die Identität zwischen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und εἶναι ἴσα θεῷ hervor, sodass einfach das eine für das andere substituiert wird. An anderer Stelle, bei *Tit. 14* (4), hören wir, die Häretiker behaupteten, der Sohn sei kleiner als der Vater; das gehe aus Io 14, 23 hervor. Er antwortet dagegen, Jesus sage ebendort (Io 14, 20), dass er in dem Vater und der Vater in ihm sei. So hätte er nicht sagen können, wenn der Sohn kleiner wäre. Vielmehr hätte er sagen müssen, ein *Teil* des Vaters sei in ihm. Übrigens, fährt er weiter, werde die ganze Frage klar gelöst durch das Wort des Paulus an die Philipper: τί δεῖ τὰ πολλὰ λέγειν, δέον μιᾷ φωνῇ περιγράψαι πᾶσαν τὴν φλυαρίαν αὐτῶν τῷ « ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ

(1) M. *PG* 130, 89.
(2) M. *PG* 130, 328.
(3) M. *PG* 130, 409.
(4) M. *PG* 130, 695.

ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ». Er fragt: Τὸ ἴσον ἀκούσας τὸ μὴ ἴσον ἐνόησας; Dann fällt er das Urteil: Ὦ κενῆς διδασκαλίας διὰ τοῦ ἴσου τὸ ἄνισον ἑρμηνευούσης. Ähnlich an anderen Stellen (1).

Auch *Anselmus* († 1109) supponiert in seiner Erklärung nur die *primäre* Auffassung des οὐχ ἁρπαγμόν κτλ: Non rapinam, id est usurpationem alienae rei. Non enim ei rapina fuit, sed *natura* (2). Erat enim aequalis et sine rapina erat, quia aeternus ab aeterno natus erat (3).

Alulfus († 1144) schliesst sich offenbar der primären Ansicht an, wenn er non rapinam etc als Hervorhebung der Christus zukommenden Gottgleichheit mit dem Vater betrachtet. Es sei aber keine Schwierigkeit, wenn Christus an anderen Stellen in seiner Menschheit geschildert werde. Non ergo mirum, si ex humanitate sua minorem se Patre asseruit in caelo, ex quo subiectus erat etiam parentibus in terra. In corde Pauli Iesus Patri per fidem *aequalis* erat, qui idem dicebat: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo (4).

Bei *Hugo de S. Charo* († 1263) kehrt derselbe Gedanke wieder: Christus war im Besitze der *plena essentia et aequalitas patris,* wie das in forma Dei bezeuge. Aber von diesem Besitze: natura, quam nascendo a patre sumpsit, lasse sich niemals sagen: Super-

(1) M. *PG* 130, 665 669 681.
(2) Enarr. 340.
(3) A. a. O. 341.
(4) *Expos. Nov. Test.,* M. *PL* 79, 1357.

biendo praesumpsit, sicut diabolus et homo, qui tamquam deus voluit esse (1), m. a. W. er hat sich nicht selbst verherrlicht, was eine rapina gewesen wäre.

Thomas von Aqu. († 1274) erklärt ähnlich, von der Menschheit Jesu könne das non rapinam arbitratus etc nicht gelten, sonst müsste sich das Verhalten Christi erst recht als rapina darstellen; es gelte von der *Gottheit*. Auf die Frage, ob non rapinam in Bezug auf die humanitas Christi ausgelegt werden könnte, antwortet er: Ita non intelligebat Paulus, quia hoc esset haereticum: quia hoc esset rapina, si referretur ad humanitatem. Ideo exponendum est de divinitate. Es widerspreche der Vernunft, anders zu interpretieren: quia natura Dei non est receptibilis in materia. Er fährt weiter, Christus stehe im Gegensatz zu Satan und dem ersten Menschen: Aequalem se Deo facit, sed hoc non fuit rapina, sicut quando diabolus et homo volebant ei aequari (2).

Ebenso erklärt *Bonaventura* († 1274) im Sinne der Griechen. *Comm. in Luc. 20* (3) wird die Gleichheit Jesu mit dem Vater behauptet unter Hinweis auf die Stelle: Sede a dextris meis, *id est aequalis mihi*. Die Belege für diese Gleichheit folgen sofort: Ad Hebraeos primo: Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius etc... Ideo ad Philippenses secundo: Cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo. *Rapina* kann nach dem Kontext nur

(1) *In ep. Paul.* 182.
(2) *In ep. D. Pauli* Tom. XVI, 153.
(3) Opera VII, 517.

Unrecht oder *Anmassung* bedeuten, da es zum Beweise für die *aequalitas* benützt ist.

Gorranus († 1295) unterscheidet zum *ersten Mal* für rapina eine *doppelte Beziehung:* die zur *göttlichen* und die zur *menschlichen Natur Christi.* Beim Bezug auf die göttliche Natur habe der Ausdruck den Sinn: Christus brauchte seine Gottheit und Gottgleichheit nicht für einen Raub, für *ein Unrecht* zu halten; non rapinam bezeichne *coaequalitatis veritatem*, während sich bei der Beziehung auf die menschliche Natur ergebe: Christus hat es nicht gemacht wie die ersten Menschen oder die stolzen Engel (1). Diese Doppelbeziehung kann aber wohl nicht bei Paulus supponiert werden. Die Patristik kannte sie nicht.

Cajetan († 1534) (2) betont zunächst unter Festhaltung des primären Gedankens der Patristik, dass Christus, wenn er seine Gleichheit mit dem Vater nicht für einen Raub zu halten brauchte, eben *Gott* sein musste: Aequalitatem Iesu Christi ad deum, antequam assumeret naturam humanam explicat, non esse rapinam. In quo manifeste confirmatur christiana fides de *divinitate Christi*, de *aequalitate* Christi ad Deum. Dann fährt er mit einem Einschlag der *sekundären* Auffassung des Chrysostomus, seine Ausführung gleichsam unterstreichend, fort: Nicht in Erkenntnis der etwaigen Ungebührlichkeit seiner Gottgleichheit sei Christus Mensch geworden, sondern gerade weil er wusste, dass ihm diese Gleichheit mit Recht zukam.

(1) *Elucidatio in Pauli ep.* 422.

(2) *Ep. Pauli,* 119.

Intendit enim, quod non *propterea fecit* se minorem deo, eo quod arbitraretur rapinam aequalitatem sui ad deum, sed cum sciret, quod *absque rapina aequalis* esset deo, fecit se minorem deo.

Luther († 1546) sucht zum ersten Male die bereits bei dem *Ambrosiaster, Ps.-Athanasius* und später von *Gorran* mehr oder minder klar und bestimmt ausgesprochene Beziehung der ganzen Stelle auf das *Erdenleben Christi* ausführlich zu begründen und die alte Auslegung auf die Unkenntnis der Interpreten bezüglich der einschlägigen Termini zurückzuführen. *De libert. christ.* hören wir: Hoc enim verbum Apostoli saluberrimum nobis obscurarunt ii, qui vocabula apostolica « formam dei », « formam servi », « habitum », « similitudinem hominum » prorsus non intellexerunt et ad naturas divinitatis et humanitatis transtulerunt, cum Paulus id velit, Christum, cum esset plenus forma dei et omnibus bonis abundans, ita ut nullo opere, nulla passione indiguerit, ut iustus et salvus fieret (habebat enim haec omnia statim ab initio sui), non tamen iis inflabatur nec super nos elevabatur et quandam potentiam super nos sibi arrogabat, licet id *iure* potuisset, sed contra sic egit laborans, operans, patiens, moriens, ut similis esset ceteris hominibus et habitu et gestu non aliud quam homo, quasi iis omnibus egeret et nihil haberet formarum dei (1).

Noch deutlicher erklärt er *De duplic. iustitia:* Forma dei hic non dicitur substantia dei, — und hier rückt er noch einen Schritt von dem *Ambrosiaster* ab, der

(1) Ls. Werke, 7 Band 65.

in forma die göttliche Wesenheit ausgedrückt findet; Ps.-Athanasius schweigt hier — quia hac Christus numquam se exinanivit, sicut nec forma servi dici potest substantia humana: sed *forma dei est sapientia, virtus, iustitia, bonitas, deinde libertas, ita quod Christus homo fuit liber, potens, sapiens, nulli subiectus nec vicio nec peccato,* sicut sunt homines cuncti.... Et tamen in hac forma non superbivit atque contempsit, qui erant servi et variis malis subiecti. Schliesslich ἁρπαγμός interpretierend fährt er fort: Sequitur, quod ista auctoritas negative debet intelligi, quam multi affirmative acceperunt, scilicet quod Christus non arbitratus est se esse aequalem deo, id est, noluit esse aequalis, ut fit per eos, qui id *rapiunt per superbiam*.... non autem affirmative sic: Non arbitratus est se esse aequalem deo, id est, quod est aequalis deo, id non putavit rapinam: haec enim sententia non habet aptam intelligentiam, loquitur enim de Christo homine (1).

Wir haben hier, abweichend von der Gesamtheit der Patristik *eine Erweiterung der ps.-athanasianischen Stelle, sowie der Ideen des Ambrosiaster* vor uns, wie wir sie bisher noch nicht angetroffen haben in der Geschichte der Philipperstelle — Gorranus sprach nur von der eventuellen Möglichkeit dieser Auffassung —,

(1) Ls. Werke, 2. Band 147 f. Vgl. auch eine Fastenpredigt von 1518, 1. Band 268 f. Die Form Gottes sei: « gewalt, ehre, gerechtigkeit, weisheit, fromheit, keuschheit ». Christus wollte *uns* gleich sein, nicht *Gott,* « nicht als Lucifer, der nach Gottes bilde greifen wollte ».

die indes die Vorlage werden sollte für zahllose Hypothesen einer späteren Zeit.

Calvin († 1564) legt die Fundamentalauffassung der Patristik seiner Auslegung zu Grunde: Ubi enim aequalitas cum deo absque rapina, nisi in sola *essentia* dei? Er will also ebenso wie die Väter zunächst die Rechtmässigkeit des Gottgleichseins betonen. Dann fährt er allerdings fort, der ganze Ausdruck sei kondizional zu verstehen und auf das *Erdenleben* zu beziehen: Non ergo, quid fecerit Christus commemorat, sed quid illi facere licuisset. Er hätte bei seinem irdischen Auftreten in göttlicher Herrlichkeit erscheinen können, ohne dass es ein *Raub, ein Unrecht* gewesen wäre: *non fuisset iniuria* (1).

Jedenfalls bilden *Luther* und *Calvin* Marksteine in der Geschichte von Phil. 2, 5-11. Sie sind die *eigentlichen* Begründer jener, von *Velasquez* auf katholischer Seite weitergeführten neuen Etappe in der Auslegung des berühmten Pauluswortes. Was wir von früheren diesbezüglichen Interpretationen hörten (Ps.-Athanasius, Ambrosiaster, Gorran), waren nur flüchtige Stimmen, die rasch verhallten.

Die einmal lebendig gewordenen Gedanken zogen Kreise:

Erasmus († 1536) versichert, er wisse wohl, dass magni auctores, so Hilarius und Augustinus, diesen Ausdruck als eine Hervorhebung der Christus von *Natur* aus zukommenden Gottgleichheit betrachteten. Aber trotzdem müsse er sich gegen sie erklären. Non

(1) Opera, 52. Band 25 f.

hic agit Paulus, quid *esset* Christus, sed qualem *se gereret*, videlicet nobis edens exemplum. Christus, fährt er weiter, war Gott und Mensch: Deus erat, homo erat: Deum celavit, hominem exhibuit usque ad sepulturam. Alii pii hätten auch Wunder gewirkt; wenn aber Christus die Strahlen seiner göttlichen Natur hervortreten lasse, gebe er stets dem Vater die Ehre: semper ad Patrem auctorem refert, sibi nihil arrogans. Die Stelle sei also nicht auf die Natur Christi zu beziehen, cum Paulus agat de specie exhibita nobis. Erasmus findet also nur eine Beziehung auf das Verhalten Jesu während seines *Erdenlebens* möglich. Seine Interpretation kommt auf den Gedanken hinaus: *Er brüstete sich nicht mit seiner Gottgleichheit: hominem exhibuit* (1).

Vatablus († 1547) kopiert den sekundären Gedanken des Chrystosomus: Aequalitatem quam cum Patre habebat ambitiose retinere noluit, velut facere solent praedones, qui quod semel rapuerunt, summa cura et studio retinent (2).

Von einer kleinen Nuance abgesehen, erklärt mit ausdrücklicher Berufung auf Chrysostomus ebenso *Clarius* († 1555): Es ginge hier dem hl. Paulus just wie Horaz, wenn er sage: Brevis esse laboro, obscurus fio. Christus habe, cum naturaliter filius Dei esset et Deus, in der forma Dei verbleiben können. Neque arbitrabatur esse rapinam id quod habebat. Aber um unsertwillen habe er Verzicht geleistet: Verum dum

(1) *Critici Sacri* VII, 2. Teil 207.

(2) A. a. O. 200.

quaereret nostra magis quam sua, voluit ipse se demittere ad humilitatem nostram. Dann zitiert er wörtlich die Ansicht des Chrysostomus: Non timuit descendere a sua dignitate.

Auch die Beziehung auf das *Erdenleben* kennt er und erklärt für diesen Fall: Tantum abest... ut quaereret inter homines celsitudinem, ut etiam se deiiceret. Doch sei die erste Erklärung vorzuziehen: Sed prior interpretatio aptior est (1).

Zegerus († 1559) trägt die bekannte primäre und sekundäre Ansicht verbunden vor mit Berufung auf Theophylakt: Er habe sich nicht gescheut, das was er als Gott *durch seine Natur und nicht durch Raub* besass, abzulegen (2).

Musculus († 1581) bebauptet, die Ansicht Cajetans wiederholend: Cum esset in forma Dei aequalitatem illius non ideo deposuit, quod illâ invitus, quasi rapto acquisitâ, privatus sit... Deposuit *iure legitimo et natura* ad se pertinentem. Sowohl μορφὴ θεοῦ als εἶναι ἴσα θεῷ bezögen sich ad divinitatem Verbi ante illius incarnationem.

Jedenfalls ist der Gedanke der Jesu *von Natur* aus zukommenden Gottgleichheit deutlich genug hervorgehoben (3).

Salmeron († 1585) vertritt ebenso auf der einen Seite den *traditionellen* Gedanken, dass Christus sein Gottgleichsein nicht für ein *Unrecht* zu halten brauchte:

(1) A. a. O. 212.
(2) A. a. O. 213.
(3) *Comm.* II, 36.

Cum esset in aeterna illa deitatis gloria constitutus, non ignoravit se in ea re nullam *iniuriam* cuiquam facere. Auf die Frage, was denn dann Paulus Grosses von Christus behaupte, antwortet er: Sehr viel! Nam par deo *sine rapina* nullus esse potest, nisi qui sit omnibus modis *deus* (1). Er findet also in non rapinam das *Rechtmässige*, das *Naturgemässe* der Gottgleichheit betont, wie die Patristik. Auf der andern Seite fügt er eine Auffassung bei, die speziell den aktiven Sinn des rapina betonen will: Er habe seine Existenz in der gloria nicht für einen *Zustand* gehalten, *in dem er etwas Fremdes sich aneigne:* Cum deus esset, atque in ea gloria et maiestate, quae deo uni convenit, *nec in eo putaret se alienum quidquam usurpare*, tamen veluti deposita hac gloria... se demisit (2).

Iohannes Piscator († 1625) bezieht die Stelle auf den *historischen Christus;* der Apostel denke an: filium Dei ut iam manifestatum in carne, worauf der Doppelname *Christus Iesus* schon hinweise. Für non rapinam hat er die Erklärung: Non ostentavit illam suam gloriam divinam, sicut victores spolia hostibus detracta ostentare solent in triumpho (3).

Tirinus († 1636) legt zunächst unter Hinweis auf das räuberische Verhalten Luzifers den Nachdruck auf den bekannten primären Gedanken: Als Christus in der forma dei war, d. h. praeditus natura, essentia, substantia divina..., id est cum Christus esset natura sua

(1) *Disput. in ep. Pauli* III, 291.
(2) *Disput. in ep. Pauli* III, 290.
(3) *Comm.* 1159.

verus Deus, in jenem Zustand habe er es nicht für einem Raub gehalten, wenn er tue wie Luzifer, d. i. sich Gott gleich achte: Non rapinam arbitratus est se facere sicut faciebat Lucifer. Die primäre Idee der *Rechtmässigkeit* der ihm *von Natur* aus zukommendem Gottgleichheit ist deutlich zum Ausdruck gebracht. Dann fährt er mit der sekundären Auffassung des Hrabanus u. a. weiter: Christus habe wohl gewusst, dass er es nicht nötig hatte, in niedriger Menschennatur als Mittler zu erscheinen, da ihm Engelsglanz oder andere Glorie zur Verfügung stand. Nam probe sciebat se, utpote aequalem per omnia Deo, cum mediatorem agere vellet, posse non in vili humana carne comparere, sed vel cum splendore angelico vel alia magnificentia deo digna; omnis enim maiestas et gloria debebatur unigenito Dei filio. Aber alles habe er hingegeben in der Exinanitio (1). Der Erweiterungsgedanke einiger Vertreter der frühen Patristik tritt deutlich hervor: Non magnum reputavit aequalitatem cum Deo, um an ihr festzuhalten.

Estius († 1613) macht sich vollständig die Doppelerklärung des Kardinals *Cajetan* zu eigen: Qui cum esset ac sit in natura dei, id est cum esset ac sit verus deus, non existimavit aequalitatem dei sibi esse rapinam, hoc est rem alienam et ex rapto usurpatam (primärer Gedanke der Tradition, *unrechtes Gut, Unrecht*), *ut propter hoc* tantopere semet humiliaverit, velut agnoscens usurpasse se aliquid non suum, quod humiliando se deponere voluerit, quasi dicat: Non haec est causa

(1) *Comm. in Script.* Tom. II, 1166.

humilitatis Christi, quippe qui *non usurpative sed vere deus esset* (1). Der hier angedeutete, bei Cajetan ausgeführte Gegensatz weist auf den sekundären Gedanken des Chrysostomus hin.

Cornelius a Lap. († 1637) hält an der *primären* Auffassung des non rapinam allerdings fest, gibt ihr aber eine dreifache Näherbestimmung. Non rapinam etc könne besagen: quia non usurpavit alienum, sed quod suum erat, cum sentiret, diceret et gereret se quasi aequalem patri; oder: id est, arbitrando non rapuit aequalitatem dei, qui arbitrando sibi tribuit id, quod revera erat; oder, was am einfachsten sei: quia quod sentiebat et dicebat sibique attribuebat, *idipsum reipsa erat.* Rapina bedeute so viel wie *arrogantia* vel *arrogantiae effectus* (2). Jedenfalls bleibt der Grundgedanke der Patristik auch hier das Fundament.

Hugo Grotius († 1645) weiss uns etwas ganz Neues für die Auffassung des ἁρπαγμός zu berichten. Der ganze Ausdruck sei eine locutio syriaca, die sich in der syrischen Taufliturgie finde: In Liturgia Syriaca Iohannes Baptista Christo baptismum ab ipso expetenti dicit לא אלבוך גזלתא, non assumam rapinam. Einer späteren Interpretation die Grundlage bietend, fährt er weiter: Ein Held zeige gerne seine Beute: so habe es Christus nicht gemacht. Solent, qui aliquid bellica virtute peperere, id omnibus ostentare, ut Romani in triumpho facere solebant. Der ganze Sinn der Stelle sei: Non venditavit Christus, non iactavit istam pote-

(1) *Comm.* II, 439.

(2) *Comm.* 596.

statem: quin saepe etiam imperavit, ne quod fecerat vulgaretur (1).

Die bereits bei Luther wahrgenommene exklusive Beziehung unserer Stelle auf das *Erdenleben* Jesus kehrt hier wieder.

Die Exegese des *Velasquez* († 1660) in seinem grossen Kommentar zum Philipperbriefe bezieht nach dem Vorgehen Luthers den ganzen Passus ebenso auf das Verhalten des *historischen Christus*. Christus, erklärt er, hat in seinem *geschichtlichen* Leben, in dem er Gott und Mensch zugleich war, die ἰσότης, welche er hätte eigenmächtig an sich reissen können, nicht für eine rapina, ein sofort zu ergreifendes, sondern für ein durch Demut zu erringendes Gut gehalten: Christum, quamvis in forma Dei et Patri per omnia aequalis esset, non tamen existimasse, aequalem ipsius cum Patre in gloria consessum, externamque nominis sui claritatem, rapinam aut praedam, sive *lucrum facile parabile,* sine sudore aut labore sibi obtinendum fore (2). Obwohl er wie Luther die Worte auf den *historischen Christus* bezieht, unterscheidet er sich von ihm, hier im Bereiche der alten Tradition verbleibend, dadurch dass er in μορφή einen Hinweis auf die göttliche Natur Christi selbst erblickt, während Luther darunter Jesu Weisheit, Güte etc verstand. Ganz entschieden spricht er sich gegen eine Beziehung der μορφή auf die in den Wun-

(1) *Annotation.* 606.

(2) *Comm. ad Phil.* 350. Nisius, *ZkTh* XXI (1897) 277 nennt dies den « ersten schüchternen Versuch, d(ies)en wesentlichen Bestand der katholischen Exegese in Frage zu stellen ».

dern dokumentierte göttliche Macht aus. Eine solche käme ja auch den Heiligen zu, insofern sie Wunder wirkten. Christi μορφή sei damit nicht zu vergleichen: Quo quid absurdius, quid ineptius? (1).

Menochio († 1655) kehrt zurück zur primären Auffassung der Tradition: Non rapinam etc wolle besagen: Sciebat se posse *iure suo* aequalem deo profiteri se.... Quod enim erat *naturae,* non poterat esse *rapinae* (2).

Bernardin († 1709) hält sich ebenso nur an den primären Gedanken der alten Patristik: Non praedam reputavit esse paria deo, id est, pariter seu aequaliter deo. Sciebat se *natura sua* deo per omnia aequalem esse, *non vero rapina,* quam attentavit Lucifer (3).

Hardouin († 1729) weist, indem er den Terminus rapinam durch Umschreibung mit Hilfe des Zeitwortes zu verdeutlichen sucht, ganz im Anschluss an seine exzentrische Idee von der totalen Wertlosigkeit der Patristik die traditionelle Auffassung als *unbrauchbar* zurück. Die Fassung: Cum esset vere Deus, non id se rapuisse credidit, quod esset aequalis deo, ergebe keinen Sinn (4). Dafür konstruiert er eine neue, von einem Teil der *modernen Exegeten* aufgenommene, tatsächlich schon bei Novatian vorhandene Erklärung, Christus habe seine Gottgleichheit nicht als *Gelegenheit* zum Rauben ausnützen wollen: Non esse *occa-*

(1) A. a. O. 348. Vgl. 360.
(2) *Comm. tot. Script.* Tom. I, 373.
(3) *Exposit. epist.* 362.
(4) *Comm. in N. T.* 582.

sionem rapinae aut tyrannidis aequalitatem cum deo: non ad rapinam exercendam id sibi datum, quod esset aequalis deo, Christus arbitratus est. Da er Gott und König der Menschen war, kam er nicht, ut bona hominum invaderet, sondern um das Seinige noch herzugeben (1).

Calmet († 1757) vereinigt die Ansicht des Hrabanus und die des Cajetan und Estius, indem er zunächt versichert, Christus hätte das Verbleiben in seiner Gottgleichheit unter Verweigerung der Menschwerdung nicht für einen Raub zu halten brauchen, und dann mit Cajetan die Folgerung zieht, die forma servi sei also keine Strafe für eine *unberechtigte Anmassung* des Gottgleichseins gewesen: Neque eam aequalitatem censuit alienae rei usurpationem; poterat ille a caelesti sede non discedere aut sub servi forma sese hominibus non exhibere (Hrabanus). Neque ea fuit usurpationis et arrogantiae poena: sponte descendit, sponte se ipse demisit. Wenn schon hier der urtraditionelle Gedanke *rapina* = *Unrecht* supponiert war, so kehrt er schliesslich völlig zum primärem Sinn der patristischen Überlieferung, wie zum Fundament seiner Auffassung zurück, wenn er sagt: Das Wort sei auszulegen wie Apg 22, 28: Ego autem et *natus* sum civis, non pecunia, sed ortu et genere. So habe auch Christus seine Würde *nicht zu Unrecht*, sed sua ipse natura obtinęt (2).

Fassen wir die Einzelergebnisse zusammen, so lässt sich als Hauptmerkmal dieser Periode eine stetig

(1) *Comm. in N. T.* 581.
(2) *Comm.* IV, 72.

zunehmende Verwirrung in der Auslegung der Philipperstelle konstatieren. Man hat nicht, wie es sonst in den meisten Fällen biblisch-exegetischen Charakters wohl der Brauch war, einfach das patristische Erbe ziemlich unberührt weitergegeben, sondern ihm den eigenen Geist eingehaucht. Je mehr man sich chronologisch von der ältesten Tradition und der dieser naturgemäss zukommenden Möglichkeit eines besseren Verständnisses des rätselhaften Wortes ἁρπαγμός entfernte, desto mehr geriet auch die Einheitlichkeit und Sicherheit der Auffassung immer weiter in Verfall, sodass ἁρπαγμός, statt mit zunehmender exegetischer Literatur fortwährend an Klarheit zu gewinnen, im Gegenteil stets mehr dem Dunkel zusteuerte.

Es wird sich empfehlen, bei der Festlegung des Resultates die historischen Marksteine dieser Periode, die Reformation, in Luther und Calvin als ihren Repräsentanten, zu beachten und zu scheiden zwischen den Theorien vor und nach der Reformation, um auf diesem Wege aus der numerischen und qualitativen Verschiedenheit der Theorien beider Zeitabschnitte einen Schluss ziehen zu können auf einen etwaigen Einfluss der Ereignisse im Gebiete des Dogmas.

I

Theorien vor der Glaubensspaltung:

1. *Non rapinam etc bedeutet: « Er hat es nicht für ein Unrecht oder eine Anmassung gehalten ».*

So: Hrabanus, Theophylakt, Euthymius, Oecume-

nius, Anselmus, Alulfus, Thomas von Aqu., Cajetan, Hugo de S. Charo, Bonaventura, Gorranus, d. h. alle angeführten Zeugen.

2. *Non rapinam etc* = « *non magnum reputavit* ».

So: Hrabanus (in sekundärer Auslegung).

3. *Non rapinam etc* = « *Es wäre für Christus kein Raub oder Unrecht gewesen, in der Gottgleichheit zu verbleiben und die Menschwerdung zu verweigern* ».

So: Hrabanus (in sekundärer Auslegung).

4. *Non rapinam etc* = « *Er hat nicht wie an einem Raub festgehalten* ».

So: Theophylakt, Oecumenius (in sekundärer Auslegung).

5. *Non rapinam etc* = « *Hinweis, dass die Menschwerdung keine Strafe für eine etwa unrechtmässig angemasste Gottgleichheit war* ».

So: Cajetan (in ev. sekundärer Auslegung).

6. *Non rapinam etc* = « *Er glaubte* **auf Erden** *nicht an sich reissen zu sollen* ».

So: Gorranus (in ev. sekundärer Auslegung).

II

Theorien nach der Glaubensspaltung:

1. *Non rapinam etc* = « *Er hat es nicht für Unrecht, Anmassung gehalten* ».

So: Calvin, Zegerus, Clarius, Vatablus, Musculus, Salmeron, Tirinus, Cornelius, Estius, Menochio, Calmet, Bernardin.

2. *Non rapinam etc* = « *Er betrachtete das Gott-*

gleichsein nicht als Zustand, der ein Rauben oder Unrechttun bedeutet ».

So: Salmeron.

3. *Non rapinam etc* = « *Er hat nicht wie an einem Raube festgehalten* ».

So: Clarius, Zegerus, Vatablus, (Tirinus).

4. *Non rapinam etc* = « *Er betrachtete das Gottgleichsein nicht als Gelegenheit zum Rauben* ».

So: Hardouin.

5. *Non rapinam etc* = « *Hinweis, dass die Menschwerdung keine Strafe für die etwa unrechtmässig sich angeeignete Gottgleichheit war* ».

So: Musculus, Estius, Calmet.

6. *Non rapinam etc* = « *Er glaubte in seinem* **Erdenleben** *nicht das Gottgleichsein an sich reissen zu sollen* ».

So: Luther, Velasquez, (Clarius).

7. *Non rapinam etc* = « *Er prahlte nicht mit seiner Gottgleichheit in seinem* **Erdenleben** ».

So: Erasmus, Hugo Grotius, Ioh. Piscator.

8. *Non rapinam etc* = « *Er hätte es nicht für einen Raub zu halten brauchen, in der Gottgleichheit zu verbleiben und die Menschwerdung zu verweigern* ».

So: Calmet, Clarius.

9. *Non rapinam etc* = « *Er hätte* **auf Erden** *in Gottgleichheit erscheinen können, ohne es für einen Raub, ein Unrecht halten zu müssen* ».

So: Calvin.

Das kurze Schema zeigt ein deutliches Zunehmen exegetischer Unsicherheit. Mit Luther, Calvin, Erasmus, Hugo Grotius, Velasquez tritt ein an die ps.-athanasianische Stelle und Ambrosiaster anknüpfendes, von

Gorran als zweite Erklärungsmöglichkeit dargestelltes Moment in die Exegese von Phil 2, 5-8 ein, das der grössten Beachtung wert ist und, wie wir sehen werden, für die Zukunft der Interpretation von der weittragendsten Bedeutung werden sollte: *ein* ***anthropozentrisches*** *Bestreben gegenüber dem ausgesprochen theozentrischen der ganzen alten Tradition einschliesslich des Origenes.*

An dem *Fundamentalgedanken* der Patristik, dass in non rapinam die Rechtmässigkeit der Jesu zukommenden Gottgleichheit ausgedrückt sei, halten also in der ersten Periode (vor der Reformation) alle ohne Ausnahme fest, wenn auch einige (Hrabanus, Theophylakt, Oecumenius, Gorran, Cajetan) einen sekundären Gedanken hinzufügen. In der zweiten Periode ist diese durch die ganze Tradition bewahrte Einhelligkeit in der Auffassung des *Fundamentalgedankens zum ersten Male* in der Geschichte *definitiv* durchbrochen durch die Exegese von *Luther, Calvin* etc, die unsere Stelle als Aussage von dem *menschgewordenen* Christus auffassen.

Dazu kommt in der Exegese *Luthers* und *Velasquez* ein zweites *antitraditionelles* Moment: *Christus habe das* εἶναι ἴσα θεῷ *nicht als Besitz bereits inne gehabt, sondern sich durch Demut im Erdenleben errungen: ein zweiter tiefgehender Bruch mit der ganzen historischen Überlieferung, wenn auch die Anknüpfungspunkte bei Ps.-Athanasius und Ambrosiaster gegeben sind.*

Immerhin lässt sich behaupten, dass auch die spä-

tere Exegese in ihren meisten Vertretern der Zukunft als wesentliches Erbe hinterliess, dass

1. der patristische Fundamentalgedanke, non rapinam etc bezeichne die *Rechtmässigkeit* der Gottgleichheit Christi, zu Recht bestehe, 2. dass esse aequalis Christus zugleich mit der forma dei besessen.

Dabei ist nicht zu verkennen, dass die ps.-athanasianische Wurzel und die Ideen bei Ambrosiaster Schösslinge getrieben haben. Welche Wandlungen hat nun dieses Erbe in der modernen Exegese erfahren?

Die Geschichte der modernen Literatur kann selbstverständlich bei dem ungeheuren Umfang derselben nur in ihren Haupt- und Grundzügen zur Darstellung kommen. Doch schien es empfehlenswert, die ausschlaggebenden Notizen möglichst in wörtlichem Zitat zu bringen, um so das Geschichtsbild getreu wiederzugeben und kleinere Nuancen besser hervortreten zu lassen.

§ 6

Ἁρπαγμός in der neueren Exegese

Es ist sehr verständlich, dass das Erbe der beginnenden Zersplitterung in der neueren Exegese, in der so oft die dogmatische Stellung das Urteil beeinflusste, nicht den Weg zur Einheit gefunden hat. Wie verhält sich zunächst die *katholische Exegese* gegenüber dem ἁρπαγμός – Problem?

1. **Die katholische Exegese.** Es ist begrüssenswert, dass die katholische neuere Exegese glücklicher-

weise die Zahl der Theorien nicht vermehrt hat. Vielleicht kommt es allerdings auch daher, dass sie sich im Verhältnis zur akatholischen Exegese weniger intensiv mit dieser Stelle beschäftigt hat.

a) Den *alten, urtraditionellen Standpunkt, non rapinam etc bringe die Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Gottgleichheit* Jesu zum Ausdruck, vertreten unentwegt:

Scholz: Er, der « die Gottheit nicht als etwas Verliehenes und die Annahme göttlicher Anbetung, von den Himmeln ihm erwiesen, nicht als *Anmassung* ansieht (sondern als etwas, was ihm gebührt), er entäusserte sich dieser innerlichen Grösse » (1). *Massl:* « Er konnte sich als den dem Vater gleichen Gott ansehen, ohne dies als eine *Anmassung* anzusehen, als eine Sache, die er gewaltsam oder freventlich an sich riss » (2). *Scheeben:* « Existimabat se aequalitatem gloriae et honoris dei et libertatem a servitute dei, quam angeli et homines praevaricatores per superbiam sibi vindicaverant, *sine iniuria ac proinde optimo iure* vindicare ac retinere posse, *sed tamen* liberrime etc. » (3). *Péronne* im Gegensatz zu Beelen: « Qui ayant la forme et la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une *usurpation* d'être égal a Dieu, mais etc. » (4) *Van Steenkiste:* « Non putavit, non iudicavit, non duxit esse raptum aliquem, hoc sc.

(1) *N. Test.* III, 292.
(2) *Erkl. d. N. T.* IX, 28.
(3) *Dogm.* II, 742.
(4) *Ép. de S. Paul* 119.

quod esset Deo aequalis, seu quod aequalitatem cum Deo sibi vindicaret; aliis verbis, aequalitatem cum Deo *pleno iure sibi adscripsit* » (1). *Hurter:* « Christus habe eine solche „ conditio " gehabt, dass er „ *absque ulla Dei iniuria* aequalem se Deo arbitrari possit " » (2). *Pesch:* « Nam quod quis ex *natura* habet, hoc *non iniuste* sibi arripuit » (3). *Schell:* « Christus, der *auch* seiner *Menscheit nach* (ähnlich Calvin) die Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit, d. i. die Gottheit, nicht für *Anmassung, Übermut und Raub* zu halten brauchte, da er ja in Gottes Natur Selbstand hatte, wählte doch im Hinblick auf die ihm vorgestellte Freude der vollbrachten Erlösung die Dulderbahn des Gehorsams bis zum Kreuze » (4). *Schaezler,* ähnlich wie einst Gorranus den Ausdruck auf die Präexistenz und das Erdenleben Jesu zugleich beziehend: « Obschon selber göttlichen Wesens und obschon *daher* sein göttliches Sein für *keinen Raub* haltend, hat er freiwillig Knechtsgestalt angenommen und insofern durch seine Menschwerdung sich selbst entäussert, ohne sich dadurch seiner Gottgleichheit zu entäussern, die er eben deshalb auch *nach seiner Menschwerdung* nicht wie ein *geraubtes Gut* ansieht, sondern wie etwas, was ihm *vermöge seines Wesens* zu kommt » (5). *Maunoury:* « Jésus-Christ n'a pas regardé comme une

(1) *Comm. in ep. Pauli* II, 109.
(2) *Dogm.* II, 397.
(3) *Praelect.* IV, 10.
(4) *Dogm.* III, 128.
(5) *Menschwerdung* 1.

rapine de s'égaler à Dieu. Mais qui peut s'égaler à Dieu *sans usurpation,* s'il n'est Dieu lui-même? » (1). *Vigouroux:* « Cette égalité était de toute *justice* » (2). *Keller:* « Der Menschensohn Jesus Christus war Gott, nicht etwa durch irgend einen *verwegenen Anspruch,* sondern *mit allem Recht* als göttliche Person » (3). *Schuster-Holzammer:* Er « brauchte es... nicht als Raub (*räuberische Anmassung*) anzusehen, Gott gleich zu sein; vielmehr besass er in seiner Gottesherrlichkeit das Recht, wenn und wann er wollte, auch in dieser seiner Majestät und Herrlichkeit sich zu offenbaren » (der erweiternde Zusatz findet sich schon bei Calvin) (4). *Seitz* betont ebenso, dass er « das Gottgleichsein für *keinen Übergriff* erachtete » und fügt hinzu, dass « die Geschichte vom Sündenfall als Nebengedanke an dieser Stelle nicht abzuweisen ist » (5) *Felder:* « Da er in Gottesgestalt war, hielt er das Gottgleichsein nicht für etwas ihm *nicht Gebührendes;* doch machte er aus sich nichts » (6).

b) Den sekundären Gedanken der Patristik: Jesus wollte an seinem Gottgleichsein nicht wie an einem geraubten Gute, einem Kleinod festhalten, vertreten trotz der Behauptung *Lingens'*, es werde ihn kaum jemand mehr halten (7):

(1) *Comm. sur les ép. de S. Paul* II, 316.
(2) *Manuel bibl.* IV, 451.
(3) *Sonnenkraft* 56.
(4) *Handb. z. bibl. Gesch.* II, 813.
(5) *Ev. v. Gottess.* 522.
(6) *Jesus Christus* 415.
(7) *ZkTh* XX (1896) 460.

Labourt: « Il n'a pas cru devoir *s'attacher avidement* aux prérogatives », (die mit seiner Gottheit verbunden waren) (1). *Verdunoy:* Er betrachtete sein Gottgleichsein nicht als « un butin précaire auquel on se cramponne de *toute son avidité* » (2). *Fouard:* Er erachtete seine Gottgleichheit nicht als « un butin, une proie, une gloire dont à aucun prix *il ne doit se dessaisir* » (3). *Beelen:* « Die in godsgesteltenis zijnde het aan God gelyk te wezen niet als roofgoed heeft betracht. Proverbialiter adhibita fuisse videtur de hominibus inopinato lucrum quoddam sive emolumentum nactis idque tam avide capessentibus quam tenaciter retinentibus. In praesenti loco Apostoli dictionem illam de *tenaciter retinendo* proverbialiter dictam esse censuerim » (4). *Luzzi,* mit dem Bemerken, dass er sich der *neueren* Exegese anschliesse (Lingens!), denkt ebenso an ein « premio, di un qualcosa da essere afferrato, ritenuto con ansia, con avidità » und übersetzt: « *Non ritenne con avidità* il suo essere eguale a Dio » (5). *Prat:* Er betrachtete das Gottgleichsein nicht als ein « butin », an dem er um jeden Preis festhalten wollte (6). *Nisius* hält ebenso die Ansicht der « Griechen » für « wahrscheinlicher » (7). *Crampon* bemerkt zu ἁρπαγμός: « Cette locution s'entend d'un homme saisissant ou retenant

(1) *Rb* VII (1898) 411.
(2) *L'Égl. apostol.* 334.
(3) *St. Paul* II, 25.
(4) *Comm.* 61.
(5) *Letter. ai Fil.* 168.
(6) *Théolog. de S. Paul* I, 444.
(7) *ZkTh* XXIII (1899) 110.

avidement un bien. *Ici c'est plutôt le sens de retenir avidement* » (1). Ähnlich *Rickaby* (2), im Anschluss an Lightfoot, und *Mac Evilly* (3). Desgl. *Vaughan* (4).

Schliesslich lässt sich hier auch einreihen die nach Calvins Muster weiter ausgeführte Ansicht *Waldhäusers:* « Sollte er *allen offenbar* auch in seiner Menschheit als göttliche Person erscheinen, sollte sein Erscheinen seinem Wesen vollkommen entsprechen, dann musste er ἐν μορφῇ θεοῦ erscheinen und seine Menschheit als etwas Sichtbares zu einem Offenbarungsorgan seiner Gottheit gestalten wie im Alten Bunde Blitz und Donner äussere Zeichen seiner *besonderen* Anwesenheit — denn Gott ist überall — und Machtübung waren ». Aber daran wollte er nicht festhalten (5).

Als eine Variante dieser zweiten Gruppe lässt sich die aus einer, wie wir später sehen werden, allerdings seltsamen Kombination entsprungene Auffassung von *D'Alès* bezeichnen: In der Überzeugung, dass nur die Plutarchstelle vom Kinderraub in Kreta den Schlüssel zur Lösung der Paulusstelle bieten könne, konstatiert er: es lasse sich schwer begreifen, wie die göttlichen Prärogativen, die der Sohn Gottes wesentlich von Ewigkeit her besass, für ihn eine « proie » sein konnten; daher die Verlegenheit der Ausleger. Aber es verstehe sich ganz gut, « comment la jouissance

(1) *Sainte Bible N. T.* 234.
(2) *Ep. of the Capt.* 80.
(3) *Exposition of the Ep. of S. Paul* II. 11.
(4) *Lectures on the Ep. to the Phil.* 104.
(5) *Kenose* 103.

de ces mêmes prérogatives pouvait être pour lui une fête enivrante, ἁρπαγμός ». An diesem berauschenden Glücke habe er nicht unablöslich gehangen (1).

c) Non rapinam etc besage soviel wie: Er betrachtete seine Gottgleichheit nicht als Mittel, als Gelegenheit zum Rauben, wird behauptet von:

Jos. Müller: « Da nun Christus in Gottesgestalt sich befand, da die Eigentümlichkeiten seiner Person... in der vorchristlichen Weltperiode nicht deutlich hervortraten, so lag die Versuchung für ihm nahe, seine gottgleiche Wesenheit als *Mittel gewaltsamer Selbstbereicherung* zu missbrauchen, um die seiner Person entsprechende äussere Erscheinung zu gewinnen auf dem kosmischen und heilsökonomischen Gebiet. Allein diese *Selbstbereicherung* seiner Person *vollzog Christus.. nicht* » (2). *Saint-Paul:* « Il était dans la forme de Dieu, mais il n'a point pensé que cet état d'égalité divine lui fût *un prétexte* (*ou une occasion*) à saisir, pour se dispenser de la soumission et de l'obéissance à son Père dont il était l'égal » (3). Wir kennen diese Gedanken bereits aus *Novatian.*

d) Non rapinam etc im Sinne von: Nicht deshalb musste Christus Mensch werden, um dadurch auf sein Gottgleichsein wie auf etvas Ungebührliches für ihn zu verzichten erklären:

Simar: « Da er... in der Gestalt Gottes war, so erachtete er das... Gottgleichsein nicht für einen Raub,

(1) *RSR* I (1910) 268.
(2) *Brief an d. Phil.* 146.
(3) *Rb* VIII (1911) 553.

nicht für etwas, das er *als unrechtmässiges Gut auf den Wink des rechtmässigen Besitzers aufzugeben* verpflichtet und genötigt gewesen wäre » (1). Ähnlich schon *Martini:* Er habe sich entäussert, *nicht weil er glaubte*, dass seine Gleichheit mit dem Vater « *fosse una usurpazione* », sondern obwohl er sich in rechtmässiger Gottgleichheit wusste (2).

e) Non rapinam etc sei auf das *Erdenleben Christi* zu beziehen und *setze eine res rapienda voraus, die Christus nicht ohne Mühe, sondern durch sein Leiden an sich bringen wollte.*

So: *Corluy*, der die Herrlichkeit der göttlichen Natur voraussetzend, in der res rapienda die der menschlichen Natur möglich gewesene Glorie erblickt, die er nicht mühelos besitzen wollte: « Nam secundum divinitatem ab aeterno gloria et maiestate Dei circumdatus cum esset, existimavit sibi in humana natura non *sine labore assumendam* esse conditionem aliquam gloriosam, qua in omnibus Deo Patri suo appareret aequalis et ob quam cultum divinum omnes sibi ultro deferrent » (3).

Lingens erklärt, dass « Christus, während er (zugleich) Gott war (und blieb), die ἰσότης oder gleiche Existenzweise mit Gott, welche *er als Mensch* hätte eigenmächtig sich aneignen können, nicht für einen Raub, d. h. *für ein sogleich zu ergreifendes Gut* (sondern vielmehr für eine erst zu verdienende Belohnung)

(1) *Theol. d. hl. Paul.* 151.
(2) *Vecchio e nuovo Test.* XXV, 20.
(3) *Spicileg.* II, 76 f.

erachtete » (1). Auch *Schell* betont, wie wir sahen, neben der altpatristischen Auffassung zugleich diese Auslegung (2).

Es ist ersichtlich, dass *keine* dieser Theorien *über die bereits durch die Spätexegese gezogenen Grenzen* hinausgeht. Selbst jene, die ganz neu zu sein beanspruchen, die durch D'Alès, Saint-Paul und Jos. Müller vertretenen, sind bereits in ihren Grundlinien bei *Origenes* (D'Alès) und *Hardouin* (Saint-Paul, Jos. Müller) zu finden. In einigen Punkten ist sogar das Erbe der Spätexegese bei der neueren katholischen Exegese nicht mehr festgehalten: Wir hören nichts mehr von der Meinung des Hrabanus, dass es für Christus kein Raub gewesen wäre, in der Gottgleichheit zu verbleiben und die Menschwerdung zu verweigern.

Die meisten Anhänger hat in der neueren katholischen Exegese immer noch der patristische Fundamentalgedanke: Christus habe es nicht als *Unrecht* betrachtet, Gott gleich zu sein. Auch die uns bekannte sekundäre Auffassung der Patristik ist noch stark vertreten. Εἶναι ἴσα gilt allgemein als ein bereits im Besitze Christi befindliches Gut; für *Corluy, Lingens* etc, die ἁρπαγμός auf den *Menschgewordenen* beziehen, ist es allerdings der *menschlichen Natur* nach noch zu erringen. Wie steht es in der *akatholischen Exegese?*

2. **Die akatholische Exegese.** Die Geschichte des ἁρπαγμός-Problems in der neueren akatholischen Exegese bietet ein durch eine immense Literatur weit

(1) *ZkTh* XX (1896) 459.

(2) *Dogm.* III, 128.

ausgedehntes, daher viel lebendigeres, aber leider auch viel bunteres, vielfach von der negativen Kritik mit ihren Apriorismen beeinflusstes Bild.

a) An dem Grundgedanken der Väter non rapinam etc = er betrachte es nicht als Anmassung, halten nur mehr verhältnismässig wenige fest.

So *Blunt:* Christus « thought it not robbery to be equal with God; because He knew that He was so by *reason of His Divine Nature* as the Eternal Son of the Eternal Father; and that what was His *by Nature could not be His by « robbery » or usurpation, being His by right* ». Die Worte besagten (wenn sie sich auf die Präexistenz Jesu bezögen) dasselbe, wie ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und seien deshalb in diesem Falle nur eine « forceible reiteration of the former part ». Indes seien sie wegen des Ausdruckes *Christus Jesus* auf *den Menschgewordenen zu deuten* (1). Auch *Scott* erklärt, Christus « thought it not robbery », und ἴσα « expresses equality as well as ἴσον » (2). Ebenso *Henry:* Jesus « did not think himself guilty of any evasion of what did not belong to him, or *assuming another right* » (3). Desgleichen *Fausset:* ἁρπαγμός bedeute « robbery or selfarrogation » (4). Schon sind wir auch zu Ende!

b) Der sekundäre Gedanke: *Christus wollte nicht an seinem Gottgleichsein festhalten, wie an einem geraubten oder kostbaren Gute,* hat mehr Anhänger.

(1) *Annotated Bible* 516.
(2) *Holy Bible* VI (Phil.).
(3) *Expos. of the O. and N. T.* (Phil.).
(4) *Comm.* VI, 429.

Humphry: « Who from eternity in the Divine Nature, thought the being with God not a thing to be *eagerly clutched and held fast,* but emptied Himself » (1). *Gerlach* sagt von der Gottgleichheit: Er « betrachtete sie nicht als etwas eigenmächtig Erbeutetes, um sie also *für sich zu behalten und selbstsüchtig zu geniessen* » (2). Auch *Sadler* versteht οὐχ ἁρπαγμόν als « idea of tenaciously grasping or holding to. The Lord Jesus in His pre-existent state having equality with God did not *tenaciously grasp this or hold it fast etc.* » (3) *Eadie* zieht ebenfalls diese Auffassung vor: « Though the form of God was His, He did not regard it with a *selfish and exclusive attachement*, but He laid it aside » (4). Desgleichen *Exell:* « He did not deem His equality with God a thing to grasp at and *eagerly retain* » (5). *Stevens:* « He did not consider the equality with God, which he enjoyed, something to be *grasped and held in a selfish spirit* » (6). *Lightfoot:* « He, though existing before the worlds in the form of God, did not treat His equality with God as a prize, a treasure to be *greedily clutched and ostentatiously displayed* » (7). *Gifford:* « The Son of God did not regard His being on equal conditions of glory und majesty with God as a

(1) *Comm. of the N. T.* 363.
(2) *Das N. T.* II, 346.
(3) *Ep. to the Phil.* 278.
(4) *Comm. on the ep. of Paul* 106.
(5) *Bibl. Illustrator, Phil.* 89.
(6) *The Paul. Theol.* 215.
(7) *Ep. to the Phil.* 134. Vgl. 111.

prize and treasure to be held fast » (1). *Lumby:* « He did not count His equality with God *as a prize to be held fast* » (2). *Gwynn:* « Accounted it not a prize », d. h. « Although He subsisted in the form of God, He *did not tenaciously cling to, or eagerly grasp the being on equality with God* » (3). *Ellicott:* « He did not deem the being on an equality with God a thing *to be seized on* » (4). Ebenso *Vincent,* der, den aktiven Sinn ablehnend, sich entscheidet für: « He did not think *a prize to be eagerly grasped and held fast* » (5). *W. Grimm:* Christus glaubte nicht seinen « gottgleichen Zustand wie eine Beute festhalten zu müssen; er dachte nicht, was soll ich die Seligkeit dieses Zustandes aufgeben und in ein leidenvolles Menschendasein eintreten » (6). *Haupt:* « Christus hielt das εἶναι ἴσα θεῷ nicht für einen Gegenstand, an dem er *krampfhaft festhielt* » (7). *Feine:* Christus « hielt diese Existenzform (die er hatte) nicht für eine Sache, die er *gewaltsam festhalten müsse,* sondern er hat sich ihrer entäussert » (8). Ebenso *Wohlenberg,* wenn er auch das Motiv des Festhaltens ein anderes sein lässt: « Es bleibt nur die Bedeutung res rapta, nicht als ob ἁρπαγμός soviel wäre als Preis, Schatz, sondern etwas, was man mit

(1) *Exp* IV (1896) 251.
(2) *Ep. of Paul to the Phil.* 438.
(3) *Comm.* III, 609.
(4) *New Test. Comm.* III, 42.
(5) *Comm. on the ep. to the Phil.* 88.
(6) *ZwTh* XVI (1873) 41.
(7) *Philipperbr.* (Meyers *Komment.* IX) 73.
(8) *Theol. d. N. T.* 262.

Gewalt an sich gerissen hat. Der Habgierige pflegt auch *gierig sein Gut an sich zu halten,* will nichts hergeben und sorgt nur für sich selber. So nicht Christus » (1). *Zahn:* « Die Habsucht, mit welcher einer ein ihm zustehendes Gut an sich gerissen hat, pflegt sich fortzusetzen in dem *Geiz, womit er das so Erworbene festhält.* Seine Beute lässt man sich nicht entreissen. So aber sah Christus sein Gott-Gleich-Sein nicht an etc. » (2). *Moe:* « Christus hat in seiner Gottesgestalt das Gott geiche Sein oder Verhalten, das ihm zukam, nicht *als ein Gut angesehen, das er sozusagen mit beiden Händen greifen und festhalten sollte, sondern etc.* » (3). Ähnlich *Cone* (4), *Moule* (5), *Fritsch* (6).

c) Non rapinam etc = Er betrachtete nicht als Mittel oder Gelegenheit zum Rauben, wobei der Gegenstand des Raubens oft als etwas noch zu Erringendes (κυριότης) betrachtet, wird.

So *Wetzel:* « Er sah das gleich wie Gott sein nicht als eine Aufforderung und als ein *Mittel* zum gewaltsam Ansichreissen an » (7). *Schlatter:* Christus habe ein Eigenleben, wie der Vater. « Er nimmt es aber nicht für sich in Anspruch, als wäre es seine Schöpfung und das *Mittel* zu seiner eigenen Verherrlichung (8).

(1) *Comm.* (Komm. Strack-Zöckler) 105.
(2) *ZkWL* VI (1885) 254.
(3) *Paulus u. d. ev. Gesch.* 92.
(4) *Paul* 303.
(5) *Phil.* 64.
(6) *Programm der Sophienschule,* Berlin 1886, S. 26.
(7) *StKr* LX (1887) 541.
(8) *Theol. d. N. T.* I, 457.

Bensow: « Christus wollte nicht, während (oder obgleich) er in der μορφὴ θεοῦ, in der Gottesgestalt existierte, diese (oder εἶναι ἴσα θεῷ, die Gleichstellung mit Gott) als *ein Mittel brauchen, um etwas* (*die* κυριότης) *an sich zu reissen* » (1). Er erklärt dies dahin: er « wollte nicht von der herrlichen Erscheinungsform, die er auch als Mensch hätte behalten können, Gebrauch machen; er wollte nicht etwa durch ein majestätisches Erscheinen die Menschen gewinnen » (2). Genau so *Kennedy:* « He might have used the miraculous powers inherent in his divine nature in such a way as to compel men, without further ado, to worship him as God » (3). Ähnlich *Nösgen:* Christus wollte nicht durch « Einhalten » einer Lebensgestalt in göttlicher Form, das Gottgleichsein « *den Menschen gegenüber* gewalttätig und im Widerspruch mit Gottes Wort an sich reissen » (4). *Cholmondeley:* Christus habe seine Gottgleichheit nicht « as a *mean of grasping* » betrachtet (5). *Von Soden:* Die Philipper geizten nach Ehre. « Dies, sagt Paulus, sei, wie wenn Christus *sein gottgleiches Sein als Anlass genommen hätte,* sich die *Herrschaft* über die Menschen *anzueignen,* was nur durch ein gewaltsames Ansichreissen, einen gewalttätigen Machteingriff in die Selbstentscheidung der Menschen möglich gewesen wäre » (6). *Cremer:* Er

(1) *Lehre von d. Kenose* 227.
(2) A. a. O. 228.
(3) *Phil.* (Exp. Greek T.) 437.
(4) *Gesch. d. ntl Offb.* II, 234 f.
(5) *ExpT* VII (1895) 48.
(6) *Brief an d. Phil.* 46.

betrachtete das ἴσα εἶναι nicht als « *Gegenstand der Selbstbereicherung* » (1). *Pfleiderer:* Ἁρπαγμός bedeute unzweifelhaft nicht das Raubstück, Gegenstand des Raubens, sondern *das Rauben.* Das wolle besagen: « Er hielt sein gottgleiches Dasein nicht für ein Rauben, d. h. *Gelegenheit, Mittel zum Rauben, oder zum selbstischen Gewinnmachen,* wozu er es, wenn er nur auf das Seine hätte sehen wollen, hätte brauchen können » (2). Im Jahre 1890 ist allerdings seine Ansicht schon fortschrittlicher: Paulus habe unter ἴσα die Herrscherwürde verstanden, die der Präexistente noch nicht hatte. Jesu Verhalten sei somit das Gegenstück des Verhaltens Adams (3). Im Iahre 1902 hat er auch diese Ansicht aufgegeben und glaubt, es bleibe nichts mehr übrig, als « die Beziehung auf den Mythus der ophitischen und valentinianischen Gnosis von der Sophia ». Aber diese Vorstellung sei seltsam; drum sei die Stelle einfach als *Einschub* zu betrachten: « Was hindert uns denn anzunehmen, dass V. 6 f. eine spätere Einschaltung in den echten Paulusbrief sei, wie wir solche auch im Römer- und noch mehr im Kolosserbrief haben? » (4). Im Jahre 1890 hatte er sich noch « *harmonisch in den Rahmen der paulinischen Christologie* » (5) eingefügt. Auch *Huene* gehört hierher: « Nicht egoistisch als Rauben, als gewaltsames uner-

(1) *Bibl. Wörterb.* 17.
(2) *ZwTh* XIV (1871) 520.
(3) *Paulinismus*² 130.
(4) *Urchristent.* I², 230.
(5) *Paulinismus* 41.

laubtes Ansichreissen von jetzt ihm noch nicht Gehörigem oder Zukommendem fasste Christus sein Gottgleichsein auf (1).

d) Eine die vorige Ansicht berührende Auffassung: *Christus stellte sein Gottgleichsein nicht unter den Gesichtspunkt des Raubens, des Beutemachens zum eigenen Vorteil, er betrachtete es nicht als ein Rauben (wie Salmeron!)*, wird unter besonderer Betonung der Endsilbe des ἁρπαγμός vertreten von:

Holsten: « Man wird nie darüber hinweg kommen, dass Paulus das seltene Wort ἁρπαγμός nicht sollte in seinem eigentlichen Sinn gebraucht haben ». Er übersetzt deshalb ». *Nicht als ein* (einem anderen etwas) *Rauben* erachtete er das Gott gleiche Sein » (2). *Hofmann* in seiner späteren Auffassung: Er hat das « ihm eignende Sein nicht dafür erachtet, dass in ihm sich befinden und *gewaltsam an sich bringen eins und dasselbe sei* » (3). *Dorner:* « Obwohl an sich in göttlicher Gestalt, sah er doch die Gottgleichheit (die seiner ganzen Person bestimmt war), nicht *als Gewaltsamkeit und Eigenmächtigkeit an*, d. h., er sah sie nicht *in der Betätigung des gewaltsamen*

(1) *Br. an d. Phil.* 33.

(2) *JprTh* I (1875) 449.

(3) *Hl. Schrift* IV, 3 S. 62. Vgl. *Schriftbew.* I, 150, wo er noch die Auffassung vertritt, « dass Christus anstatt etwas, das ihm nicht eignete, auf dem Wege der Gewaltübung an sich bringen zu wollen, oder zu meinen, dass er es an sich bringen müsse, vielmehr, was ihm eignete, daran gegeben hat ».

Machtgebrauches » (1). *P. W. Schmid:* Christus habe « das Wesen seiner Gottgleichheit *nicht in einem Rauben* gesehen... d. h. der präexistente Christus, obwohl in göttlicher Daseinsform lebend, sah das seinem Gottgleichsein entsprechende Tun *nicht in einem Ansichreissen* » (2). *Ewald:* « Christus Jesus sah, in göttlicher μορφή seiend seinem Wesen nach, das damit gegebene Gotte gleich gestellt sein, nicht so an, als ob er darum sich *als ein* ἁρπάζων zu verhalten hätte »... m. a. W. „ der in Gottesqualität Seiende ging in Knechtsqualität ein, weil und indem ihm sein Gotte gleich gestellt sein *nicht darin aufging, an sich zu raffen,* was sich erraffen liess, wie es einer tut, der nur das Seine sucht » (3). *Weiffenbach* sieht sogar in allem Wirrwarr noch « mit Evidenz »: « Christus Jesus, lautet die aus dem Kontext sich mit Evidenz ergebende Antwort, stellte sein εἶναι ἴσα θεῷ *nicht unter den Gesichtspunkt des Beutemachens damals, als er* vielmehr den entgegengesetzten Gesichtspunkt... verfolgte » (4). *Ross* weist zur Erklärung auf die jüdische Messiasidee hin, mit welcher der Gedanke des ἁρπαγμός unzertrennlich verbunden gewesen sei, und schreibt: « Christ Jesus did not think that to be on an equality with *God spelt rapacity, plundery, self-aggrandizement;* that on the contrary He gave

(1) *ZdTh* I (1856) 396. Wenigstens will mir scheinen, dass er hier die Gottgleichheit als ein bereits (der göttl. Natur nach) im Besitz befindliches Gut halte.

(2) *Ntl Hyperkritik* 59.

(3) *Brief an d. Phil.* 110 f.

(4) *Zur Auslegung der Stelle* 27.

all away » (1). *Beet:* « Not grasping did He deem His being equal to God » (2). « He existed in a mode equal to God: yet He *did not count this a grasping* ». Er gebrauchte seine göttliche Macht *nicht* « *for self-enrichment and self-enjoyment,* but for self-emptying » (3). *Alford:* ἁρπαγμός sei aktiv zu fassen und die Idee sei « *snatching, grasping for ones self* » (4). Schliesslich gehört auch *Kögel* hierher mit seiner Deutung, dass Jesus Christus das, was er hatte, « *nicht von dem Gesichtspunkt des eigenen Vorteils und Gewinns betrachtete.* Er sah es *nicht mit den Augen der Selbstsucht an,* nur auf *die eigene Bereicherung* bedacht » (5). Auch *Kähler* lässt sich hier einreihen, der wohl das Naturgemässe der Gottgleichheit betont, aber den Nachdruck auf den Vergleich zwischen Jesus und dem ersten Menschen legt: « Von Christo kann das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ so wenig ausgesagt werden, wie von dem Hellen, dass es dunkel, oder von dem Nassen, dass es trocken sei. Wenn es aber von ihm negiert wird, so geschieht es eben um des Verhältnisses der ersten Menschen willen, dem Paulus das Verhalten Christi entgegenstellt » (6). An anderer Stelle betont er allerdings in Rücksicht auf diesen Vergleich,

(1) *JThSt* X (1909) 573 f.
(2) *ExpT* III (1892) 308.
(3) *ExpT* VI (1895) 528.
(4) *Greek Test.* III, 166. Vgl. 168.
(5) *BFTh* XII (1908) 76.
(6) *StKr* XXX (1857) 101.

dass Christus in diesen Worten « der Besitz der Gottheit zugeschrieben wird » (1).

e) Non rapinam etc sei identisch mit: Er trug seine Gottgleichheit nicht prahlerisch zur Schau, wie ein Räuber seine Beute.

So schon *Michaelis:* « Er ging mit derselben (Gottgleichheit) nicht wie mit einem Raube um. Die Redensart ist von der Gewohnheit der Alten, ihren *Raub öffentlich zu zeigen,* hergenommen. Wer dem Feinde seine Rüstung abgenommen hatte, der zog sie an, um öffentlich damit zu prangen » (2). Ähnlich *Rosenmüller:* « Non *ostentavit* dignitatem suam divinae similem; non *festinanter vel cupide usus est potentia et maiestate* sua divina. « Die Räuber trügen zuweilen ihre Beute zur Schau, um sich zu rühmen » (3). Ebenso *Neander* (4) Vgl. *Raebiger* (5). Auch *Cremer* in der der früheren (6) Auflage seines Wörterbuches, wo jetzt die Auffassung zu finden ist: Er betrachtete das Gottgleichsein nicht als Gegenstand der Selbstbereicherung » (7). *Ewald* hält diese Deutung für « nicht undenkbar », lässt aber die andere zu: Christus habe

(1) *Realencycl.* IV, 13.

(2) *Paraphr. u. Anm. über d. Br. Pauli* 143. Er beruft sich dabei auf Virgil. *Aeneid.* 12.

(3) *Scholia in N. T.* IV, 597.

(4) *Phil.* 81.

(5) *Christol.* 84.

(6) Vgl. Thieme, *ZntlW* VIII (1907) 17.

(7) *Bibl. Wörterb.* 17.

das ihm zugedachte Gottgleichsein sich nicht « gewaltsam, gewissermassen vorzeitig aneignen » wollen (1).

Auch *Schleusner* gehört hierher: « Non habuit praedae loco similitudinem cum deo, h. e. *non ea*, qua poterat uti maiestate divina, *cupide utendum esse* existimavit, seu, non semper eam fecit *conspicuam*, interdum abstinuit ab ea etc. » (2). Ebenso *Godet*, wenn auch der Wortlaut von einem « s'approprier », statt von einem raschen Gebrauch redet: Er, der in seinem präexistenten Zustand sich der Gottgleichheit erfreute, « eût pu par conséquent paraître *ici-bas* dans une gloire semblable à celle de Dieu ». Und er fährt weiter: « il n'a pas jugé que ce fût une chose bonne à faire que *de s'approprier spontanément un tel honneur* » (3). Ähnlich *Gloag* (4).

f) Von Borrmann wird non rapinam mit der seltsamen Erklärung gedeutet: « Das Rauben und Räuberhandwerk war und ist im Morgenlande ein ganz ehrliches Gewerbe; der Räuber gilt und galt dort als völlig ehrenwert: er steht dort etwa dem Kaufmann, dem Beamten, dem Lehrer, dem Arbeiter durchaus achtbar und gleichberechtigt zur Seite ». Über seinen Raub habe er « *schrankenloses Verfügungsrecht* ». Diese Tatsache biete ihm den Schlüssel zur *richtigen Auffassung:* « Der Herr Jesus hat über sein Gott gleiches Wesen nicht eigennützig für sich verfügt; er hatte dar-

(1) *Brief an d. Phil.* 104.

(2) *Lexicon graeco-lat.* I, 556.

(3) *Introd.* I. 596. Schleusner und Godet liessen sich allerdings ebensogut in der dritten Gruppe einreihen.

(4) *Paul. Ep.* 339.

über ein *schrankenloses Verfügungsrecht* und hätte es auch *ausnützen dürfen,* aber der Herr Jesus hat *über seinen Besitz nicht so verfügt* » (1).

g) *Wordsworth* erkärt nach Cajetan, Estius und Calmet, das Gottgleichsein sei nicht etwas Unrechtmässiges gewesen, das ihm deshalb *durch einen andern genommen werden sollte* (durch die Menschwerdung): Christus erachtete es nicht « *as spoil, which He had usurped wrongfully*, and of which therfore He might *justly be divested by another* » (2).

Alle bisherigen Theorien lehnen sich mehr oder weniger (*mit Ausnahme der Auffassung Borrmanns*, die übrigens durch den Begriff « ausnützen » an Hardouins « occasio rapinae » erinnert), *an das Erbe der Patristik und späteren Exegese an:* Die Auslegungen unter *a* und *b* finden sich in der *ältesten Patristik;* die Auffassung unter *c* ist angedeutet bei *Hardouin,* die unter *d* bei *Salmeron*, die unter *e* bei *Calvin,* die unter *g* bei *Cajetan* etc.

Das wichtige Moment, das diese Richtung der akatholischen Exegese mit der katholischen sowie der des Mittelalters und der Patristik *verbunden* hält, ist der Grundsatz, *dass* εἶναι ἴσα θεῷ *einen Christus in seiner Präexistenz*, also im Zustand der μορφὴ θεοῦ, *eignenden Zustand bezeichnet*, der höchstens *gegenüber den Menschen* d. h. in der Anerkennung der Menschen noch zu erringen ist (Bensow, v. Soden κυριότης). *Die*

(1) *Bibelstund.* 82.
(2) *New Test.* III, 341.

folgenden Auffassungen bedeuten in dieser Hinsicht eine neue Welt, deren Träger bald entdeckt ist.

h) Die Mehrzahl der neueren akatholischen Exegeten hält dafür, εἶναι ἴσα θεῷ *sei als die res rapienda aufzufassen, auf die sich* ἁρπαγμός *bezieht und die ein Gut bezeichne, das Christus in dem zu supponierenden Zeitmomente in* **keiner Weise und unter keiner Voraussetzung bereits innehatte.**

Schon *Wettstein* hatte erklärt: « Christus numquam harpagare curavit, *numquam aliquid ab aliquo violenter rapuit.* Cum filius a patre missus est in carnem..., *noluit... ante tempus rapere usurpationem et ostensionem divinae potentiae* » (1). *Baur* wird deutlicher: Es sei eine « bekannte gnostische Vorstellung », die Paulus diese Worte eingegeben. Christus habe es nicht gemacht, wie die *Sophia,* die in das « Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen » suchte (2). Ähnlich *Schwegler* (3). *Lünemann* baut in diesem Sinn weiter: Dass Christus schon Gott gewesen sei zur Zeit, auf die οὐχ ἁρπαγμόν κτλ hinweist, « apud Paulum frustra omnino quaesieris » (4). Als Sinn der Stelle gibt er an: « Christus, etsi ab aeterno inde dignitate creatoris et domini rerum omnium frueretur, ideoque divina indutus magnificentia coram patre consideret, *nihilo tamen minus haud arripiendum sibi esse autumnabat existendi modum cum deo aequalem* » (5). *Ernesti:*

(1) *Nov. Test.* 269.
(2) *Paulus* 459.
(3) *Nachap. Zeitalter* II, 134.
(4) *Ep. ad Phil.* 13.
(5) a. a. O. 11.

Entweder sei ἁρπαγμός wie Heliodor. Aeth. 7, 20 zu verstehen, so dass sich der Sinn ergäbe « in lucro non posuit », oder aktivisch: « τὸ εἶναι ἴσα θεῷ rem non duxit, quam suam faceret, cum sua non esset » (1). Er entscheidet sich für den Gedanken: « Christus machte *nicht hochmütigerweise Anspruch* auf ein *autonomisches Leben*, das allein Gotte zukommt, das dieser sich als sein Eigentum reserviert hat » (2). *Rilliet:* Er glaubte nicht, dass das εἶναι ἴσα θεῷ « fût une proie qu'il dût saisir, ἁρπαγμόν..., fût une chose à laquelle s'appliquât l'idée exprimée par le mot ἁρπαγμός, c'est-à-dire, une chose dont il pût s'emparer » (3). *Baumgarten-Crusius:* « Er mochte *nicht an sich reissen die Gleichheit mit Gott* » (4). Himmlische Eigenschaften in sich tragend, wollte er « nicht nur *nicht Gott gleich gelten*, sondern er erschien rein als Mensch » (5). *Beyschlag:* Εἶναι ἴσα bezeichnet den Zustand der *Postexistenz*, so dass sich als Sinn der Stelle ergibt: « Er betrachtete es (das εἶναι ἴσα) nicht wie eine *gute Beute*, er *riss* es *nicht eigenmächtig und eigensüchtig* vor der Zeit *an sich*, sondern er erwarb es sich von Gott durch Selbstverleugung » (6). Es sei hier « ein unverkennbarer Seitenblick der ganzen Rede auf das Tun und Verhalten der ersten Menschen » wahrzuneh-

(1) *StKr* XXI (1848) 867.
(2) A. a. O. 895.
(3) *Comm. sur l'ép. aux Phil.* 185.
(4) *Comm.* III, 2 S. 37.
(5) A. a. O. 46.
(6) *StKr* XXXIII (1860) 473.

men (1). *B. Weiss:* Εἶναι ἴσα bedeute eine Würdestellung. Seiner Natur nach kam ihm diese zu, aber in seinem vormenschlichen Stande hatte er sie noch nicht und er wollte sie *nicht willkürlich* und wider die Ordnung Gottes *an sich reissen,* sondern durch die Erniedrigung und das Leiden hindurch dieselbe sich erwerben » (2). An andrer Stelle: Er « erachtete diese gottgleiche Würdestellung *nicht als etwas, das er gewaltsam an sich reissen sollte* » (3). Und wiederum: In seiner δόξα hätte Christus der Welt erscheinen können, « um das Gleichgestelltsein mit Gott ihr gegenüber, d. h. die göttliche Ehre und Anbetung zu gewinnen. Aber er achtete diese Würdestellung *nicht für etwas zu Raubendes,* d. h. eigenliebig und eigenmächtig an sich zu Reissendes » (4). *Hilgenfeld* will wiederum in Christus *das Gegenstück zu Adam* erblicken, der die Gottgleichheit freventlich an sich reissen wollte (5). Auch *R. Schmidt* ist der Überzeugung, dass « allein noch übrig bleibt », durch « *non sibi rapiendum duxit* » zu übersetzen (6). Ähnlich versteht *Lewin* unter ἁρπαγμός « *a prize, a thing to be snatched or caught at, a prize or catch* », mit Hinweis auf Eus. Hist. eccl. 8, 12 (7). Ebenso *Irons:* Christus hätte Anspruch auf die Gleichheit mit Gott erheben

(1) A. a. O. 471.
(2) *Philipperbr.* 150.
(3) *Das N. T., Handausg.* II, 426.
(4) *Bibl. Theol.* 422; Vgl. auch *Gottesnam.* 39.
(5) *ZwTh* XIV (1871) 195.
(6) *Paulin. Christol.* 167.
(7) *Life and ep. of S. Paul* II, 284.

können (1). *Klöpper:* Bleiben wir bei der Deutung res rapienda, « so werden wir hier nicht den fremdartigen Begriff des Festhaltens ganz willkürlich hineinpressen, sondern als schlichten Sinn unseres Verses das ansehen, dass Christus, da er in Gottes Erscheinungsform existierte, *nicht* dafür gehalten habe, *sich die gottgleiche Existenz auf dem Wege des Raubens anzueignen* » (2). An anderer Stelle: Das Erwerben dessen, was dem Präexistenten noch fehlte, war Gegenstand des φρονεῖν. Und das Ergebnis war der Vorsatz, « sich jenes korrespondierende Komplement seiner Existenz in göttlicher Erscheiungsform *nicht so zu verschaffen,* dass er *gewaltsam* etwa in parastatischen Christophanien seinem Volk sichtbar werdend und durch σημεῖα ἐξ οὐρανῶν die Aufmerksamkeit desselben für sich erweckend in dessen Geschicke eingegriffen hätte ». Das wäre Selbsterhöhung gewesen (3). *H. J. Holtzmann:* Die Auffassung: « Er achtete das Gott-Gleich-Sein nicht für *ein Rauben* » werde « immer gegen sich haben, dass man ein Tun nicht für ein Sein achten kann ». Er paraphrasiert: « Anstatt das Herrsein *an sich zu reissen,* erwählte er das Knechtsein ». Es könne möglich sein, dass die Geschichte Adams « im Hintergrund schwebt » (4). *Weinel* exegetisiert: « So seid in euren Herzen gesinnt, wie Chri-

(1) *Christianity* 461. Doch bedeutet ihm μορφή: « He was essentially in Gods' own form ». Deshalb wäre es keine « invasion of the Divine » gewesen, seinen Anspruch geltend zu machen.

(2) *Brief an d. Phil.* 122.

(3) A. a. O. 124.

(4) *ZwTh* XXIV (1881) 103.

stus Jesus auch; hat er doch, obwohl er in Gottesgestalt war, das Gott-Gleich-Sein nicht als einen Raub angesehen, d. h. er wollte es nicht *auf dem gewaltsamen Weg des Raubens* wie einst Satan und der erste Mensch gewinnen » (1). Ähnlich meint *Brückner*, das οὐχ ἁρπαγμόν κτλ erkläre sich am besten aus *Gen 3*. Die « *Adamtheologie* » spiele in der Christologie des Paulus ja eine grosse Rolle, und so läge die Beziehung der Philipperstelle auf den *Sündenfall* nahe. Gegenüber dem *Ungehorsam* des ersten Adam stehe der Gehorsam des zweiten in hellerem Licht (2). *Kölzsch* bezieht den Passus auf die *Versuchungsgeschichte: Nicht durch Raub* wollte er Gott gleich werden, sondern durch Dienen und Leiden (3). *Niebergall:* « Jesus hat sich seine Gott gleiche Stellung, die er nun inne hat, auf dem *mühseligen Wege* der Selbsterniedrigung *verdient*, statt sie als eine Sache *raschen Raubes davonzutragen*. Statt Gott zu rauben, *was ihm fehlte*, gab er hin, was er hatte. Um dieser Selbstverleugnung willen ist er Herr geworden; denn er hat mit ihr seine Probe als Herzog der Seligkeit bestanden » (4). *Deissmann:* « Der in der Ewigkeit beim Vater in göttlich-pneumatischer Herrlichkeit Lebende hat *nicht darnach getrachtet, Gott gleich zu werden;* statt eine Stufe höher zu steigen, steigt er

(1) *Paulus* 245.
(2) *Entst. d. paul. Christol.* 70.
(3) *Philipperb.* 48.
(4) *Prakt. Ausl. d. N. T.* 157.

eine Stufe tiefer » (1). *Badham:* die Stelle sei zu betrachten « *as a reference to the apple,* i. e. a thing to *be clutched at,* and not a thing to be clung to » (2). Ähnlich *Green:* « He esteemed not his being on an equality with God an object *of eager desire* » (3). *Thieme* ebenso: Es wäre wohl « möglich, dass Paulus durch die jüdische Angelologie auf die Idee kam, der präexistente Christus hätte an einen Akt *räuberischer Selbstvergötterung* denken können » (4). *Vischer* spricht von Christus, als dem, « der von Anfang an göttliche Gestalt hatte, aber die göttliche Würde *nicht wie einen Raub an sich reissen wollte,* vielmehr das, was er besass, ablegte » (5). *Sabatier:* Die Entwicklung Christi zur Verherrlichung habe verschiedene Stufen durchgemacht: « Le premier, tout négatif, est de *n'avoir pas cherché par égoisme et par orgueil à se poser en égal de Dieu,* à usurper de prime abord l'égalité divine. Il *a résisté à cette tentation* première d'agrandir *son être et de s'élever par un acte violent d'égoïsme,* que Paul appelle un acte ravisseur ». Es sei vielleicht auf Gen 3, 5 und Mt 4, 3 angespielt (6). *Hausrath* ebenso: Die Stelle erinnere an Gen 3, 5: « Der zweite Adam hielt es *nicht für Sache des Raubens*, Gott gleich zu sein, sondern *verharrte in seiner*

(1) *Paulus* 112.
(2) *ExpT* XIX (1908) 331.
(3) *Handb. to the Gramm. of the Greek Test.* 326.
(4) *ZntlW* VIII (1907) 13.
(5) *Paulus und s. Werk.* 114; In: *NatG.*
(6) *L'Apôtre Paul* 274.

Stufe, ja gab sie hin » (1). Ähnlich *Preuschen:* « Er hielt das Gleichsein mit Gott nicht für etwas, *was man rauben, an sich reissen könne* » (2). *Dibelius* weiss, dass Paulus bei seinen Lesern voraussetzt, dass sie um « die Streitigkeiten unter den Engelmächten wussten, und von diesem Standpunkt aus, nicht vom gnostischen, habe er sagen wollen: durch *demütigen Gehorsam* habe Christus *erreicht* « *was sie sich durch Raub nicht erwerben können* » (3). *J. Weiss* bringt das Verhalten Jesu im Anschluss an « eine weitverbreitete mythologische Erzählung », die sich an Is 14, 12-15 anlehne, in Gegensatz zu dem *Luzifers*, auf den jene Verse von den Juden gedeutet wurden. Christus habe es *nicht so gemacht* (4). Auch *Nägeli* gehört hierher: « Er betrachtete das Gottgleichsein nicht als *willkommene Glücksbeute,* die man sich *ja nicht entgehen lassen wird* » (5). Auch *De Wette* unterscheidet sich nicht von dieser Richtung mit seiner Ansicht: « Christus hatte die göttliche Herrlichkeit *potentia* in sich und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können ». Er hatte also nicht realiter diese Herrlichkeit und es sei keine Frage, « dass, wenn er sie sich genommen hätte, es ein Raub, eine Anmassung gewesen wäre ». « Die richtige Erklärung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο verträgt

(1) *Jesus u. d. ntl Schriftst.* 563.
(2) *Handwörterb.* 166.
(3) *Geisterwelt im Gl. d. Paul.* 106 f.
(4) *Schrift. d. N. T.* II, 379.
(5) *Wortschatz des Ap. Paulus* 44.

sich... allein mit der Vorstellung des εἶναι ἴσα θεῷ *als etwas, das Christus noch nicht besass;* denn sonst könnte Paulus nicht sagen, dass er es nicht habe an sich reissen wollen » (1).

Die zuletzt genannte Theorie bedeutet in der Tat in der Geschichte des ἁρπαγμός - Problems eine *ganz neue Phase.* Wollte man die in ihr zusammenlaufenden Ideen *kurz charakterisieren,* so liesse sich sagen, dass alle οὐχ ἁρπαγμόν κτλ als eine entschiedene Versicherung betrachten, dass Jesus *nicht* die Gottgleichheit besass und *nicht* nach ihr getrachtet hat, mit anderen Worten, *als eine* ***emphatische Betonung der Negation der Gottgleichheit Christi.*** In der Tat ein überraschendes Resultat gegenüber dem eintimmigen Urteil der *ganzen Patristik:* Οὐχ ἁρπαγμόν κτλ *bedeute eine* ***emphatische Betonung der Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Gottgleichheit Jesu.*** Auf Grund derselben Worte sind also Patristik und moderne kritische Exegese zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen gelangt: *jene zu einem* ***theozentrischen,*** *diese zu einem ausgesprochen* ***anthropozentrischen.***

Eine seltsame Erscheinung! Und das Seltsamste ist, dass diese letztere, rein anthropozentrische Theorie durch *keinen einzigen Faden* mit der voraufgegangenen Geschichte des ἁρπαγμός verknüpft ist, dass sie *ein völlig vom historischen Boden losgelöstes Phänomen bedeutet.* Man könnte wohl sagen, dass doch von der pseudoathanasianischen Stelle, De sem. 9. und dem Ambro-

(1) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 185.

siaster über Luther und Velasquez ein direkter Weg zu dieser modernsten Auffassung führe.

Aber bei *Ps.-Athanasius* wird Jesus ausdrücklich der König vor aller Zeit, βασιλεὺς πρὸ τῶν αἰώνων genannt, *der König* ἐκ βασιλέως θεοῦ γεννηθείς, also βασιλεύς wie Gott selbst, *ihm demnach gleich*, nur οὐ πρόσκαιρον ἔχων τὴν βασιλείαν, was hier nur den Mangel der *Anerkennung* von Seiten der Welt bedeuten kann, da er ja als gottgleich bereits bezeichnet ist (1). Der *Ambrosiaster* ergänzt ausdrücklich zu in Christo Jesu: id est *in Deo et homine* (2).

Luther und *Velasquez* greifen nur eben diesen Gedanken wieder auf, um ihn weiterzuführen, aber stets unter der *fundamentalen Voraussetzung* der *metaphysischen Gottgleichheit Christi*. Diese Auffassung läuft also, wenn sie auch nicht identisch ist mit dem Urteil der Gesamtpatristik, doch ihr parallel nach derselben Richtung, während die moderne Kritik gerade dem entgegengesetzten Ziele zusteuert und auch der Grundidee der späteren Exegese sowie der katholischen und konservativ-protestantischen direkt entgegensteht.

Bei allen übrigen Hypothesen konnten, wie wir sahen, die historischen Wurzeln blossgelegt, die Zusammenhänge mit der Geschichte genau verfolgt werden. *Nur hier ist eine jeder geschichtlichen Vorentwicklung entbehrende Tatsache.*

Und wenn die Lebenskeime dieser kritischen Theorie nicht in der Geschichte liegen, wo ist die Welt, aus

(1) M. *PG* 28, 153.
(2) M. *PL*. 17, 431.

der sie ihr kamen? Ist es die *Philologie?* Aber im Namen der Philologie werden, wie wir sehen werden, so gut wie alle Anschauungen als richtig proklamiert. Sie legt also kein klares Zeugnis ab. Übrigens ist es doch erstaunlich, dass die griechische Patristik, der wir doch wohl am meisten philologisches Verständnis für ihre eigene Sprache zutrauen dürfen, nicht einmal eine leise Ahnung von dieser Auffassung hat, dass nicht einmal die Häretiker es wagten, dem Text die ihnen so eminent günstige Deutung zu geben! Oder ist es der *Zusammenhang*, der, richtig erfasst, diese kritische Auslegung postuliert? Aber auf die Prärogative, genau dem Zusammenhang angepasst zu sein, machen ja wiederum alle Theorien Anspruch. Und der Patristik darf man auch hier wieder einiges Verständnis zuerkennen. Der Kontext allein scheint also auch nicht unzweifelhafte Anhaltspunkte für die Bestimmung des ἁρπαγμός zu geben.

Aber wo mag endlich die Quelle der kritischen Exegese des ἁρπαγμός sein? Sollte vielleicht die so klar im Gesamtergebnis dieser Hypothese *durchleuchtende Überzeugung, dass Christus nicht Gott und wesentlich gottgleich sein könne, a priori die wissenschaftliche Methode beeinflusst und die Geschichte vergewaltigt haben?* Das dürfte aber keine gesunde Quelle für eine heilsame Exegese sein! Der Exeget hat nur die Aufgabe zu eruieren, was Paulus an dieser Stelle über Christus aussagt. Wie sich das Resultat mit der dogmatischen Stellung des Einzelnen vertrage, ist eine Frage für sich.

Die Geschichte des ἁρπαγμός-Problems, das im Hinblick auf die zu überwindenden Vorurteile, einer

bis dahin nicht geschehenen ganz speziellen Prüfung unterzogen werden musste, hat jedenfalls den Blick für die definitive Entscheidung der Frage geschärft und in dem einstimmigen Urteil der Patristik und der ziemlich geschlossenen Ansicht der Spätexegese: οὐχ ἁρπαγμόν κτλ *bedeute eine emphatische Betonung der Rechtmässigkeit der Jesu zukommenden Gottgleichheit,* gegenüber der Verwirrung in der modernen, besonders der modernen radikalen Exegese, einen vertrauenswürdigen Schlüssel zur Lösung an die Hand gegeben. Das Resultat der Geschichte des ἁρπαγμός muss dem objektiven Exegeten sakrosankt sein, er hat es zu akzeptieren und zu prüfen, ob die *philologische Bedeutung der entsprechenden Termini,* der *textliche Zusammenhang* und schliesslich der an sonstigen Stellen geoffenbarte *Geist des Verfassers des Philipperbriefes* damit harmonieren. Ist dies der Fall, dann hat für den unbefangenen Forscher das « ziehllose Raten » (1) bei dieser Stelle, von dem jüngst noch *B. Weiss* gesprochen, ein Ende.

Die übrigen im Zusammenhang von Phil 2, 5-8, vorkommenden *Ausdrücke* brauchen nur noch einer *summarischen historischen Revue* unterzogen zu werden, da die vorausgegangene Untersuchung über ἁρπαγμός schon ziemlich klares Licht auf ihre Bedeutung sowohl in der Patristik und Spätexegese als auch in der neueren Bibelforschung geworfen hat. Es handelt sich vor allem um den Sinn von: ἐν μορφῇ ὑπάρχων, ἐκένωσεν, ἐν ὁμοιώματι, σχήματι.

(1) *Gottesnamen* 81.

II. Die Geschichte der übrigen im Zusammenhange von Phil 2, 5-8 vorkommenden Ausdrücke und Aussagen.

Auch hier werden, wie im vorigen Abschnitt, die Zeugnisse der griechischen, lateinischen und syrischen Patristik, sowie der späteren Exegese in fortlaufender chronologischer Ordnung gebracht, ohne weitere Unterscheidung, damit der durch die Apologie hervorgerufene Fortschritt in der exegetischen Erklärung in seinen ersten Anfängen sichtbar werde.

§ 7

Die griechischen Väter

Mit den frühesten Zeugnissen steht es hier etwas günstiger, als bei ἁρπαγμός, wenn sich auch bei den apostolischen Vätern keine durchaus klare Aussprache über das μορφή κτλ des Philipperbriefes findet. Jedenfalls klingt trotz des Einwandes von *Nisius* (1) die

(1) *ZkTh* XXI (1897) 285. Er stellt sich die Frage falsch: « Wie ist es aber möglich einen Parallelismus zu finden zwischen non arbitratus est esse se aequalem Deo und non venit cum iactantia superbiae et arrogantiae? ». Nach dieser Fassung besteht allerdings kein Parallelismus. Er findet sich aber in der Tendenz der ganzen Stelle, die behauptet, Christus sei nicht mit stolzer Anmassung, sondern ταπεινοφρονῶν gekommen. Ist nicht auch in Phil 2, 5-8 vom ταπεινοφρονεῖν irgendwie die Rede? Lingens, *ZkTh* XX (1896) 463 weist auf die Verwandtschaft der Gedanken mit Recht hin.

merkwürdige Stelle *Clemens Rom., Ep. I ad Cor. 16, 1-2* (1) deutlich an Phil 2, 5-11 an: Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὗκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ. Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν. Mag auch ein aus diesen Worten gezogener Schluss für ἁρπαγμός und seine Auslegung reine Willkür bedeuten, die eine bereits vorher fertige Hypothese in den Text hineinliest, der doch bei aller Ähnlichkeit mit der Philipperstelle in der Tendenz bei weitem keine Paraphrase derselben darstellt, so weist doch das δυνάμενος klar darauf hin, dass nach *Clemens* Christus *vor dem* ἐλθεῖν *bereits eine der Selbstentscheidung fähige Persönlichkeit war,* also auf den Zustand der *persönlichen Präexistenz.* Damit ist ein kurzer Aufschluss über das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων gegeben.

Ignatius von Antiochien gibt uns, wenn auch die Abhängigkeit von der Philipperstelle formell nicht klar hervortritt, eine inhaltlich ganz an das Pauluswort angelehnte, in jedem Falle höchst interessante Erklärung der *Kenose,* die allerdings mit *Rackl* (2) als « eine fortgeschrittenere Entwicklung in der sprachlichen Darstellung » bezeichnet werden muss. Wir finden hier in kraftvoller Ausführung die wichtigsten Merkmale der

(1) *Berl. Aug.* I, 1 S. 30.

(2) *Christol. des Ignatius* 320. Über das Gesamtbild der Christologie des Ignatius vgl. die tüchtige Studie Rackls, *Christol. des Ignatius,* insbes. 127-292.

Kenose in einer Anschaulichkeit zusammengestellt, wie sie die ganze spätere Patristik nicht besser liefert: *zeitliche Begrenzung*, *Sichtbarkeit*, *Körperlichkeit*, *Leidensfähigkeit* gegenüber den entsprechenden Contraria in der Präexistenz: So *Ad Polyc. 3:* Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα (1). Ähnlich *Ad Eph.* 7, 2: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος... (2).

Bei *Hermas* treffen wir ziemlich deutliche Belege für seine Auffassung über μορφή und σχῆμα überhaupt, wenn auch ohne Beziehung zur Philipperstelle. *Sim. 9. 1* heisst es, der hl. Geist habe in der *Gestalt der Kirche*, also gleichsam in der *Person* der Kirche gesprochen: Θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας (3). Hier ist also unter μορφή alles verstanden, was die Kirche ausmacht, ihr ganzes Sein, nicht etwa die Art und Weise ihres Seins. Ähnlich *Vis. 3, 10, 2:* Ὑπάγουσαν δὲ αὐτὴν ἠρώτων, ἵνα μοι ἀποκαλύψῃ περὶ τῶν τριῶν μορφῶν, ἐν αἷς μοι ἐνεφανίσθη (4). Cod. Palatinus übersetzt mit « Person »: « Euntem autem illam interrogabam, ut mihi revelaret de tribus *personis, in quibus mihi paruit* » (5). Σχῆμα dagegen ist ihm etwas ganz Äusserliches. *Vis.*

(1) Ed. Funk I, 290.
(2) A. a. O. 218.
(3) *Berl. Ausg.* III, 194-196.
(4) *Berl. Ausg.* III, 54.
(5) *Berl. Ausg.* III, 55.

5, 1 bedeutet es Aussehen, Gewandung: Εἰσῆλθεν ἀνήρ τις ἔνδοξος τῇ ὄψει, σχήματι ποιμενικῷ, περικείμενος δέρμαλευκόν (1).

Justin paraphrasiert *Dial. 134, 10* die Philipperstelle in ihrem zweiten Teil: Ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστὸς ὑπὲρ τῶν... ἀνθρώπων etc. (2). Doch kann nichts Entscheidendes aus dem Texte entnommen werden.

Auch *Tatian* weist direkt auf unsere Stelle hin: Christus sei wahrhaft ἐν μορφῇ ἀνθρώπου gekommen, *Orat. ad. Graec. 21:* Οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες (3). Das sei aber nicht zu vergleichen mit den törichten Fabeln der Heiden über ihre Göttererscheinungen: Τὴν γὰρ ἡμετέραν περὶ τοῦ θεοῦ κατάληψιν οὐδὲ συγκρίνειν ὅσιον τοῖς εἰς ὕλην καὶ βόρβυρον κυλινδουμένοις (4). Er will also die Wahrheit und Echtheit der Menschheit Jesu betonen, wodurch μορφή in seiner Beziehung zur Wesenheit ziemlich genau fixiert ist.

Irenäus spricht sich mit aller Klarheit über die Präexistenz Jesu aus, *Haer. 3, 19, 1:* Er habe gezeigt, quod in principio erat Verbum existens apud Deum, per quem omnia facta sunt, qui et semper aderat generi humano, tunc in novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre, unitum suo plasmati, pas-

(1) *Berl. Ausg.* III, 66.
(2) *Otto* I, 2 S. 478.
(3) Otto 90 f.
(4) A. a. O. 94.

sibilem hominem factum. Der Einwand: Si ergo tunc natus est, non erat ergo ante Christus, sei hinfällig: Ostendimus enim, *quia non tunc coepit filius Dei, existens semper apud Patrem* (1).

Also als *filius Dei* war er immer beim Vater, nicht etwa als Idealmensch, wie im Anschluss an die Philipperstelle behauptet wurde.

Hippolyt, Adv. Jud. 2, versteht unter δοῦλος einfach « Mensch », wenn er von Christus sagt: ὁ ταπεινώσας ἑαυτὸν καὶ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος (2). *Adv. Jud. 4:* Die Leiden habe er ὡς ἄνθρωπος ertragen, θεὸς ὢν ἀληθινός. Ἀλλ' ἡ μορφὴ τοῦ δούλου ἦν ταῦτα λέγουσα καὶ πάσχουσα (3). Unter der *leidenden* μορφή kann doch wohl nur die menschliche Natur gemeint sein. Die *Kenosis* beschreibt er also: *In Gen.:* θεὸς ὑπάρχων ἐκ θεοῦ κεκένωκεν ἑαυτὸν κατὰ τὰς Γραφάς, καθεὶς ἐθελοντὴς ἑαυτὸν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, καὶ τὴν ἄδοξον ταύτην σάρκα ἠμπέσχετο, καὶ ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ πέφηνε κτλ (4). Sie liegt ihm also darin, dass Christus die ἄδοξον σάρκα angenommen.

Clemens von Alex. sagt *Paed. 3, 1* von der μορφὴ δούλου: ὅτι γὰρ δούλου μορφὴν τὸ σαρκικὸν ἐπὶ τοῦ Κυρίου φησὶν ὁ Ἀπόστολος. Das *Fleisch* schliesse in sich ein *Sklaventum* ein: δούλης δὲ οὔσης τῆς σαρκός (5). Über σχήματι schreibt er: Οὐ κατὰ τοὺς λήρους φαντασιαστὰς

(1) Harvey II, 93.
(2) M. *PG* 10, 788.
(3) M. *PG* 10, 789.
(4) M. *PG* 10. 600.
(5) *Berl. Ausg.* I, 237.

ἀκουστέον. Denn Paulus zeige uns durch den Zusatz ὡς ἄνθρωπος: ὅτι τῷ ἐναλήθως ἀνθρώπῳ καὶ τὸ σχῆμα ἐπακολουθεῖ. Τὸ γὰρ « ὡς » ἐνταῦθα οὐχ ὁμοιωματικῶς, ἀλλὰ βεβαιωτικῶς εἴληπται, gerade so, wie in dem Satze: ὡς ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῷ Ἰσραήλ (1). Wie also die Menschheit eine *wahre* und wirkliche sei, so folgerichtig die sinnfällige, menschliche Erscheinung; das ὡς habe nur den Zweck, die *Echtheit* zu betonen.

Origenes versteht unter der μορφή sicherlich das Wesen Gottes, wenn er aus dem Ausdrucke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων schliesst, dass *Gott* gleichsam das *Haus* sei, in dem der durch ὑπάρχων Bezeichnete wohnte. *In Jerem. 10, 7:* Ἴδε μοι τὸν ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα ὄντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς...; ἴδε αὐτοῦ οἶκον ὄντα τὸν θεόν (2). In ähnlich realistischer Weise erklärt er *In Ioan. 20, 18:* Als Christus in der μορφὴ θεοῦ war, (vor der Kenose), war Gott gleichsam sein *Aufenthaltsort.* Diesen habe er πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτόν nie verlassen; erst durch die in der Annahme der μορφὴ δούλου bestehende Kenosis, sei er herausgetreten und zu uns gekommen: Origenes knüpft an die Worte Jo 8, 42 an: Ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. Diese Stelle sei zu vergleichen mit Mich 1, 3: Κύριος ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. Dann fährt er weiter: Ἐπεὶ ὅτε ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί ἐστιν, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων πρὶν ἑαυτὸν κενῶσαι οἱονεὶ τόπος αὐτοῦ ἐστιν ὁ θεός. Καὶ εἴ τις γε νοήσαι τὸν πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν ἐν τῇ προηγουμένῃ ὑπάρχοντα θεοῦ μορφῇ, ὄψεται τὸν μηδέπω ἐξεληλυθότα ἀπὸ τοῦ θεοῦ υἱὸν

(1) *Berl. Ausg.* I, 230.
(2) *Berl. Ausg.* III, 77.

αὐτοῦ καὶ κύριον τὸν μηδέπω ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ τόπου ἑαυτοῦ. Ἐπὰν δὲ ἐκείνῃ τῇ καταστάσει τοῦ υἱοῦ συγκρίνῃ τὴν ἐκ τοῦ ἀνειληφέναι τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἑαυτὸν κενώσαντα, συνήσει, πῶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ ἦκεν πρὸς ἡμᾶς (1).

Methodius, De resurrect. 1, 13 versteht unter der μορφὴ δούλου die Menschennatur: Ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο (2).

Ähnlich definiert *Eusebius, C. Marcell. 2, 3,* die μορφὴ δούλου als: τὴν ἀνθρωπίνην ὑμῖν σημαίνων σάρκα (3), während er die μορφὴ θεοῦ damit begründet, dass der Sohn alles besitze wie der Vater διὸ ἐν μορφῇ θεοῦ λέλεκται καὶ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, so *C. Marcell. 1, 4* (4). Εἰκών werde der Sohn genannt διὰ τὸ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, und überdies, dass man nicht glaube, es gebe *zwei Götter* ἵνα μή τις δύο θεοὺς ὑπολάβοι εἶναι, ἀλλ' ἕνα τὸν ἐπὶ πάντων. Und der Sohn sei wiederum θεὸς διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ πατρὸς ὡς ἐν εἰκόνι μόρφωσιν (5). *Theol. eccl. 2, 23* wirft er Marcellus den Irrtum vor, dass er als εἰκὼν θεοῦ das bezeichne, was der Apostel μορφὴ δούλου nennt: οὐ λογισάμενος, ὅτι καὶ πάντες ἄνθρωποι, κατὰ τὴν σάρκα, τοῦ Σωτῆρος τυγχάνουσι μεμορφωμένοι (6). *Theol. eccl. 3, 21* heisst es, die μορφὴ θεοῦ sei der Grund, dass der Vater διὰ τοῦ υἱοῦ *gesehen werde* (7).

(1) *Berl. Ausg.* IV, 350.
(2) M. *PG* 18, 284.
(3) *Berl. Ausg.* IV, 49.
(4) *Berl. Ausg.* IV, 97.
(5) *Berl. Ausg.* IV, 93.
(6) *Berl. Ausg.* IV, 133.
(7) *Berl. Ausg.* IV, 133.

Theol. eccl. 1, 20 weist er nach, dass das Subjekt der Philipperstelle, Ἰησοῦς Χριστός, der Herr in seiner Präexistenz sei. Auch *1 Kor 8, 6* nenne der Apostel den, durch welchen Alles gemacht ist, nicht λόγος, sondern Herrn Jesus Christus: οὐ λόγον ὀνομάζων, ἀλλὰ κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (1). So sei auch das ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aufzufassen (ἀκριβῶς ἀκουστέον). Συνορᾷς ὅτι πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν καὶ μορφὴν δούλου λαβεῖν ἦν καὶ προῆν καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν. Τίς δὲ ἦν οὗτος; οὐδεὶς ἄλλος ἢ Ἰησοῦς Χριστός. Αὐτὸς οὖν ἦν θεὸς λόγος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πρὶν ἢ τὴν σὰρκα λαβεῖν. Das ὅς und ὑπάρχων könne sich doch nicht auf die σάρξ beziehen, und die Kenose von der σάρξ auszusagen sei lächerlich: Μὴ περὶ τῆς σαρκὸς ἁρμόζει λέγειν τὸ «ὅς» καὶ τὸ «ὑπάρχων». Ἀλλὰ μὴ σὰρξ ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών. Ἀλλὰ γελοῖον τοῦτό γε (2).

Die *Kenose* behauptet er *Quaest. ev. 3, 14* sei gleich: «*Mensch sein*», der Sohn Josephs sein (3).

Ebenso besteht nach *Marcellus von Ancyra, Exp. fid. 4,* die *Kenose* in der *Menschwerdung,* die sich nicht als Verwandlung, sondern als τὸ ἀνθρώπινον γένος συνάψας τῇ θεότητι darstellt (4). *De virg. 50,* früher dem Basilius zugeschrieben, lässt er die Selbstentäusserung geschehen ἀπὸ μορφῆς θεοῦ (5).

Athanasius, Or. III c. Arian. 5, lässt unter der μορφὴ

(1) *Berl. Ausg.* IV, 89.

(2) A. a. O. IV, 90.

(3) M. *PG* 22, 928.

(4) M. *PG* 18, 1306.

(5) M. *PG* 30, 769. Nach Bardenhewer, *Patrol.* 291, dem Marcellus zugehörig.

θεοῦ einfachhin die θεότης und ἰδιότης τοῦ πατρός begriffen sein: Ἐπεὶ τοίνυν καὶ ὁ υἱὸς εἰκών ἐστιν τοῦ πατρός, ἐξανάγκης ἔστι νοεῖν, ὅτι ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστιν. Καὶ τοῦτό ἐστιν· ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (1). *Or. II, c. Arian. 1:* Die Kenose sei ausgesprochen in dem μορφὴν δούλου λαβών (2). II, 14: Die μορφὴ δούλου bestehe in der πρόσληψις τῆς σαρκός, durch die er nicht δοῦλος wurde in dem Sinne, als ob der Logos, seiner Natur nach κύριος, dadurch in sich in die Stellung eines δοῦλος gekommen wäre: οὐκ ἐδούλου τὸν Λόγον φύσει Κύριον (3). Es sei dadurch die göttliche Natur in keiner Weise verändert worden: *Ep. ad Adelph. 4:* Οὐδέ, ἐπειδὴ δούλου μορφὴν ἀνέλαβεν ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων υἱὸς ἠλαττώθη τῆς θεότητος (4).

Alexander von Alex. referiert den Sinn der Philipperstelle mit den kurzen, klaren Worten, dass der *unkörperliche* Sohn Gottes *Fleisch* angenommen aus einer Jungfrau. *Sermo de anim. et corp. 5:* هو الكلمة حدره من عصبا لا صحصا وبلا حصا. Misit Deus filium de coelis *incorporeum,* ut *incarnatus esset* (5).

Cyrill von Jerus. betont wiederum, dass die Kenose der göttlichen Würde keinen Eintrag tat. *Cat. 10, 5:* Τοῖς πᾶσι γίνεται πάντα, μένων αὐτὸς κατὰ φύσιν ὅπερ ἐστίν. Μένων γὰρ καὶ ἔχων τὸ τῆς υἱότητος ἀληθῶς

(1) M. *PG* 26, 332.
(2) M. *PG* 26, 148.
(3) M. *PG* 26, 176.
(4) M. *PG* 26, 1077.
(5) M. *PG* 18, 595.

ἀπαράτρεπον ἀξίωμα, κάλλιστος οἷά τις ἰατρὸς καὶ διδάσκαλος συμπαθὴς συμπεριφέρεται ταῖς ἡμετέραις ἀσθεναίαις (1).

Der von Dräseke dem *Apollinaris von Laod.* zugeschriebene *Antirrh. c. Eun.* setzt μορφή gleich οὐσία. Τὸ ἐν μορφῇ θεοῦ, ἐν οὐσίᾳ ἐστὶ θεοῦ; οὐ γὰρ ἄλλο μορφή, καὶ ἄλλο οὐσία θεοῦ, ἵνα μὴ σύνθετος. Ὁ κατὰ μορφὴν οὖν ἴσος καὶ κατ᾽οὐσίαν ἐστὶν ἴσος (2). Dagegen kommt bei ihm die wahre Menschheit Christi nicht zu ihrem vollen Recht. Er betont die blosse Menschenähnlichkeit.

Basilius hält ebenso μορφή und οὐσία für identisch. *C. Eunom. 1, 18:* Ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ « ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν » ἴσον δύνασθαι τῷ « ἐν οὐσίᾳ θεοῦ ὑπάρχειν » φημί. Ὡς γὰρ τὸ μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγεννῆσθαι σημαίνει, οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα (3). Die *Kenose* besteht in der Annahme der Knechtsgestalt. *Hom. in Ps. 33, 7:* Αὐτός ἐστιν ὁ πτωχεύσας καὶ κενώσας ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ (4).

Didymus spricht von einer Kenose in dem Sinn, dass es sich nicht um eine *örtliche* Veränderung handle oder um die Aufgabe der μορφὴ θεοῦ, sondern: κατέβη... οὐ τοπικῶς ἀλλὰ τῷ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων μορφὴν δούλου λαβεῖν (5). Das ὁμοίωμα sage aus, dass

(1) M. *PG* 33, 665.
(2) *TU* VII, 3 S. 206.
(3) M, *PG* 29, 552.
(4) M. *PG* 29, 361.
(5) *Exp. in Ps.* 17, 10; M. *PG* 39, 1244.

Christus ὁμοιωθεὶς ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας; das μορφὴν δούλου λαβών bezeichne den καὶ τὰ φυσικὰ ἡμῶν καὶ ἀδιάβλητα οἰκειωσάμενος πάθη (1).

Gregor von Naz. berichtet *Orat. Theol. 2, 19* über die Präexistenz Christi: ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναιτίως, τίς γὰρ αἰτία θεοῦ, während er die *Kenose* also beschreibt: Ὃ μὲν ἦν διέμεινεν, ὃ δὲ οὐκ ἦν προσέλαβεν (2).

Gregor von Nyssa gibt uns eine ausführliche Erklärung, warum μορφή und οὐσία identisch sein müssen. *C. Eunom. 4:* Ἡ δὲ μορφὴ τοῦ θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. Jetzt folgt die Begründung dieser These: Ὡς γὰρ ἐν τῇ τοῦ δούλου γενόμενος τῇ οὐσίᾳ τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη, οὐ ψιλὴν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφὴν οὐδὲ τῆς οὐσίας διεζευγμένην, ἀλλὰ ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται. Οὕτως πάντως καὶ ὁ εἰπὼν αὐτὸν ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι τὴν οὐσίαν διὰ τῆς μορφῆς ἐνεδείξατο. Dann führt er noch andere Zeugnisse von Johannes und Paulus auf, die nur seine Behauptung über das μὴ ἁναρμόστως ἔχειν τοῦ Υἱοῦ τὴν οὐσίαν πρὸς τὸν Πατέρα bestätigten (3). *C. Apoll. 20* erklärt er, warum es nicht heisse, dass Christus eine Gott *ähnliche* Form eignete: μορφὴν ἔχων ὁμοίαν θεοῦ, was auch vom Menschen gesagt werden könne, sondern geradezu ἐν αὐτῇ ὑπάρχων τοῦ θεοῦ τῇ μορφῇ. Seine Antwort lautet: Πάντα γὰρ τὰ τοῦ πατρὸς ἐν τῷ υἱῷ (4). Für die Auslegung des μορφὴν δούλου λαβών beruft er

(1) *Exp. in Ps.* 68, 17; M. *PG* 39, 1456.
(2) M. *PG* 36, 100.
(3) M. *PG* 45, 672.
(4) M. *PG* 45, 1164.

sich auf *die Väter*, von denen er nie anders vernommen habe, als dass es τὸ σῶμα bedeute. Οὐ γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τούτου παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν (1). Über die *Kenose* hören wir: Christus habe auch einmal ein Sein ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῷ, ἀπρόσιτον καὶ ἀπροσπέλαστον gehabt, aber durch das ἐκένωσεν Fleischesnatur bekommen: χωρητὸν δὲ τῇ ἐπικήρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον, ὅτε ἐκένωσε... τὴν ἄφραστον αὐτοῦ τῆς θεότητος δόξαν κτλ (2). Das ὡς ἄνθρωπος weise darauf hin, dass er μὴ δι' ὅλου ἄνθρωπος.

Epiphanius versichert *Adv. haer. 65, 7*, dass ἦν ἐν μορφῇ das Göttliche: τὸ περὶ θεοῦ bezeichne, während die μορφὴ δούλου auf die Annahme der Menschennatur hindeute (3). *Ancor. 40:* Die *Kenose* bedeute keine Änderung des originellen Besitzes: Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών, οὐ τὸ πλήρωμα ἠλαττώθη, ἀλλ' ἵνα δείξῃ ἀπ' οὐρανοῦ μετακενωθέντα εἰς ἀνθρωπότητα (4). Sie besteht also in der *Menschwerdung*. Ähnlich *Adv. haer. 76, 17:* Christus sei Mensch geworden τῶν ἀρχαϊζόντων ἐνόντων ἐν ταυτότητι (5).

Theodor von Mops. gibt eine eingehende Analyse jedes einzelnen Teiles der Stelle. Als Subjekt des ganzen Logions gilt ihm die *Person Christi*, von deren göttlicher und menschlicher Natur *verschiedene* Aussagen gemacht würden: Omnia quidem in loco,

(1) A. a. O.
(2) A. a. O.
(3) M. *PG* 42, 24.
(4) M. *PG* 43, 88.
(5) M. *PG* 42, 585.

ubi de Christo disputat, quasi de *una persona* universe dicit; et illa quae virtute sunt differentia secundum naturarum divisionem in uno omnia collegit, ita ut *indivisam* custodiat personae copulationem (1). Μορφὴ bedeutet ihm οὐσία: Formam autem servi, ut dicat naturam servi, *humanam sic* vocans *naturam* (servilis enim est humana natura); sicut et illud quod dixit in forma Dei, *in divina dicit natura,* hoc dicit, divinae naturae existens (2). Das ἐκένωσεν bezeichne die *Menschwerdung:* Formam enim servi accipiens *dignitatem illam abscondit.* Hoc solum a videntibus se esse existimabatur, quod et videri poterat; divina enim natura cunctis erat occulta (3). Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων sei beigefügt, weil aus der μορφὴ δούλου nicht ersichtlich ist, ob Christus die Gestalt eines Menschen oder eines Engels angenommen, da auch letztere eine μορφὴ δούλου ist: ut dicat in « homine » similitudo enim hominis *homo* est (4). Das σχῆμα habe den Zweck: ut dicat, quoniam invisibilis et omni schemate liber existens, sicut fas est, voluit in homine videri (5). Das ὑπήκοος weise geradezu auf die Gottheit des Herrn hin: Nam... *homini* aptatum, nihil poterat illorum, quae ad *humilitatem* pertinent, comprobare, si non et divina natura inesse ei fuisset ostensa, per quam licebat et huic *non* subici morti (6).

(1) Ed. Swete 219.
(2) A. a. O. 217.
(3) A. a. O. 217.
(4) A. a. O. 218.
(5) A. a. O.
(6) A. a. O. 221.

Für *Chrysostomus* ist ἐν μορφῇ κτλ wiederum ein Beweis für die anfangslose Präexistenz: Εἰ ἐν μορφῇ, πῶς οὖν λέγεις, ὅτι ἀπὸ Μαρίας, ὦ μιαρέ, ἤρξατο, καὶ πρὸ τούτου οὐκ ἦν. Μορφή = φύσις. Wenn die μορφή δούλου sich auf die Menschennatur beziehe, οὐκοῦν καὶ ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ, θεοῦ φύσις (1); Φύσει ἄνθρωπος, ἡ μορφὴ τοῦ δούλου· οὐκοῦν φύσει θεὸς καὶ ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ (2). Die *Kenose* habe keine Substanzveränderung nach sich gezogen: οὐδὲ οὐσία μετεβλήθη (3).

Auch *Cyrill von Alex.* betrachtet μορφή als einen Ersatz für οὐσία. Über die doppelte Beziehung desselben zu θεός und δοῦλος schreibt er *De incarn. Dom. 10:* Εἰ γὰρ ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ οὐσία τοῦ θεοῦ· ἀμόρφωτον γὰρ καὶ ἀνείδεον τὸ θεῖον, ἁπλοῦν δὲ καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἡ τοῦ δούλου μορφὴ δηλονότι οὐσία δούλου εἰκότως ἂν νοηθείη· οὐσία δὲ δούλου, τουτέστιν ἀνθρώπου, οὐ τὸ φαινόμενον σῶμα μόνον, ἀλλὰ πᾶσα τοῦ ἀνθρώπου ἡ φύσις παρὰ τοῖς σωφρονοῦσιν νενόμισται. Gegen die Marcioniten und Manes, welche die Menschheit Jesu anzweifelten, schreibt er: Ἡ δὲ τοῦ δούλου μορφὴ οὐ φαντασία τις ἦν, οὐδὲ σκιά, οὐδὲ ἀέριον ἴδαλμα, οὐδ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων προσαγορεύεται, ἀλλ' ἡ τοῦ δούλου φύσις. Wenn nämlich ὁμοίωμα und σχῆμα bloss Schein bedeute, dann widerspreche sich Paulus, da er auch μορφή gebraucht, das nur Natur bedeuten könne: Εἰ γὰρ τὸ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων καὶ σχήματι εὑρεθείς κτλ φαντασίαν τινὰ ἀνθρωπείαν δηλοῖ, ἡ δὲ μορφὴ τοῦ δούλου φύσιν ἀν-

(1) M. *PG* 62, 219.
(2) M. *PG* 62, 220.
(3) M. *PG* 62, 231.

θρώπου· ἐναντία τίθησιν ὁ Ἀπόστολος (1). Die *Kenose* ist durch den bereits zum Typus gewordenen Ausdruck erklärt: *De incarn. Dom. 8:* Μένων γὰρ ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν. Er habe die μορφὴ δούλου angenommen: Μορφὴν δὲ καλεῖ οὐ τὸ φαινόμενον μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν ἀνθρώπου φύσιν (2). *De ad. 10* definiert er die λεγομένη κένωσις also: Ἰστέον δέ, ὅτι κατὰ τὸν ἀμωμήτως ἔχοντα λόγον, αὐτὸς ὑπάρχων ὁ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἁγιασμοῦ χορηγὸς καὶ συνδοτὴρ ὡς θεός, τῷ θεῷ καὶ πατρὶ μεθ' ἡμῶν ἁγιάζεται κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ λεγομένη κένωσις (3). *De ad. 11* betont er, dass Christus sich entäusserte, καίτοι σύνεδρος ὢν ἄνωθέν τε καὶ ἀπ' ἀρχῆς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ συγκατάρχων τῶν ὅλων καὶ συνδεσπότης (4).

Adv. Anthropom. 19 eifert er gegen jene, die behaupten, er habe den Himmel seiner Gottheit entleert zurückgelassen (κενοὺς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀφῆκε τοὺς οὐρανούς); das heisse annehmen, er könne durch ein Mass gemessen werden: ὅτι ποσότητι μετρητός ἐστιν (5). Über ὁμοίωμα und σχῆμα verbreitet er sich eingehend: Das ὁμοίωμοι bedeute: ὅτι οὐ κατὰ πάντα ἴσος ἡμῖν ἐτύγχανεν; ἐγεννήθη μὲν γὰρ ἐκ γυναικὸς καὶ αὐτός, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἡμῖν. Ἐκ παρθενικῆς γὰρ ἐβλάστησε μητρός, während σχῆμα darauf hinweist, dass er ὡς ἄνθρωπος ὤφθη (6).

(1) M. *PG* 75, 1432.
(2) M. *PG* 75, 1428.
(3) M. *PG* 68, 689, 692.
(4) M. *PG* 68, 748.
(5) M. *PG* 76, 1112.
(6) M. *PG* 76, 1432 f.

Basilius Seleuc. spricht *Orat. 9* von der *Kenose* wieder in der typischen Form: Μεμένηκε γὰρ ὃ ἦν, λαβὼν ὃ οὐκ ἦν. Es sei diesselbe Sache, wie Jo 1, 14: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1).

Theodoret will unter μορφή nichts anderes als οὐσία verstanden wissen. *Dial. 2:* Λέγων ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν τῆς θείας οὐσίας παρίστησι τὴν ἰδιότητα (2). Die *Kenose* nimmt ihm nicht die göttliche Natur: *In Ezech. 38:* Οὐκ ἀπολαβών ὃ ἦν, ἀλλὰ τῇ πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἑνώσει τὸ ἡμέτερον δοξάσας (3).

Ep. ad Phil. erklärt er näherhin: Τὴν ἀξίαν κατακρύψας, τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφήν (4). Das ὡς bei ἄνθρωπος wolle besagen: ἀληθῶς τοῦτο ἦν. Aber seine *Person* sei nicht darin aufgegangen, sondern habe die Menschheit nur angenommen: Αὐτὸς δὲ τοῦτο οὐκ ἦν· τοῦτο δὲ περιέκειτο.

Maximus, Lib. ascet. 12, erblickt in der Annahme der μορφὴ δούλου die *Kenose* und sagt: ἀτρέπτως ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ταύτην ἑνώσας (5) — eine kurze Definition der hypostatischen Union.

Anastasius Sinaita ist mit ausdrücklicher Berufung auf die übereinstimmende Lehre der Tradition der Überzeugung, dass μορφή soviel wie φύσις bedeute: *Viae dux 10:* Ἡ δὲ μορφὴ φύσις ἐστίν, ὥς φησιν τῶν

(1) M. *PG* 85, 137.
(2) M. *PG* 83, 189.
(3) M. *PG* 80, 1196.
(4) M. *PG* 82, 569.
(5) M. *PG* 91, 921.

ἁγίων διδασκάλων χορός (1). Zur Begründung führt er an: Ἡ δὲ μορφὴ τοῦ θεοῦ οὐσίαν σημαίνει θεοῦ, ὥσπερ καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀνθρωπίνην δηλοῖ (2).

In ähnlicher Weise stützt sich *Johannes Damascenus* auf die gemeinsame Ansicht der Väter, wenn er μορφή als gleichbedeutend mit φύσις erklärt. *Adv. Nest. 10*: Φύσιν... τὴν μορφὴν οἶδεν σύμπας ὁ τῶν ἁγίων χορός (3). Die *Kenose* sei von dem präexistenten Christus ausgesagt: Καὶ δοῦλος οὐ κενοῖ ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαμβάνων (4). Und wiederum: Πῶς ἄνθρωπος ἀνθρώποις ὁμοιοῦται καὶ ὑπήκοος τῷ θεῷ γενόμενος ταπεινοῖ ἑαυτόν (5).

Ehe wir das Ergebnis dieser in skizzenhaften Zügen veranstalteten Untersuchung der griechisch-patristischen Auffassung über Phil 2, 5-8 zusammenstellen, wird es sich empfehlen, durch Hinzufügung der charakteristischen Elemente der *lateinischen und syrischen* Exegese das Gesamtbild der Patristik fertig zu stellen, um dann in diesem die gemeinsamen Grundideen neben den individuellen Einzelmotiven sicherer wahrnehmen und beurteilen zu können.

(1) M. *PG* 89, 172.
(2) A. a. O. 180.
(3) M. *PG* 95, 1193.
(4) A. a. O.
(5) A. a. O.

§ 8

Die lateinischen Väter

Gleich bei *Tertullian* treffen wir als Äquivalent für μορφή einen Ausdruck, der kaum im stande zu sein scheint, die bisher von den Griechen vernommene Deutung im Sinne von οὐσία zu decken: *effigies*. Tatsächlich haben sich nach dem Bericht *Adv. Marc. 5, 20* die Marcioniten auf diesen Terminus gestützt, um zu beweisen, quod *phantasma carnis* fuerit in Christo, dass er sich entäusserte accepta effigie servi, *non veritate,* et in similitudine hominis, *non in homine,* et figura inventus homo, *non substantia.* Tertullian akzeptiert in seiner Entgegnung die, wie es scheint, von den Marcioniten geprägten Worte, um mit Berufung auf Kol 1, 15, wo Christus imago patris genannt ist, gerade zur gegenteiligen Überzeugung zu gelangen, dass *effigies* im einen Falle die *göttliche Natur* und Gottheit, im anderen die *menschliche Natur* und Menschheit in Jesus bezeichne: Quodsi in effigie et imagine, qua filius patris, *vere deus,* praedicatum est etiam in effigie et imagine hominis, qua filius hominis, *vere hominem* inventum (1). Noch deutlicher ist μορφή definiert *Adv. Praxeam* 27, wo es einfachhin dem *göttlichen Sein* gleichgesetzt ist. Es handelt sich um den Beweis, dass die Gottheit Christi durch die Menschwerdung keine Verwandlung (transfiguratio) erlitten habe. Gott sei ja unveränderlich,

(1) Ed. Öhler II, 334.

weil ewig: Deus autem neque *desinit esse* neque *aliud potest esse*. Ebenso *Christus*. Sermo autem *deus*, et sermo domini manet in aeternum, *perseverando scilicet in sua forma* (1). Hier steht *forma* einfach für das, was in *esse* ausgedrückt ist: das göttliche Sein. Die *Kenose* bezeichnet er mit *exhausit* und sie vollzieht sich: accepta effigie servi (2). *Adv. Praxeam 27* beschreibt er sie näherhin so, dass sie einen zweifachen Zustand, aber jeden in völliger Unversehrtheit bewirkt habe, jedoch vereinigt in einer Person: *duplicem statum non confusum*, sed coniunctum in *una persona, Deum et hominem*. Andernfalls: aut sermo mortuus esset aut caro mortua non esset, si sermo conversus esset in carnem (3).

Lactantius, Inst. div. 4, 13 setzt offenbar dieselbe Bedeutung von μορφή und ἐκένωσεν voraus, wenn er von dem Menschgewordenen die *Gottheit und Menschheit* als in einem Träger vereinigt behauptet und erstere durch die Wunderwerke, letztere durch die Leiden sich offenbaren lässt (4).

Hilarius lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass er unter forma = μορφή die *Natur*, die *Wesenheit* versteht. *De trin. 12, 6:* Esse autem in *forma Dei* non alia intelligentia est, quam in *Dei manere natura* (5). Nach *De trin. 8, 47* ist ihm in forma Dei esse das-

(1) Wien. Ausg. 47, 3 S. 281.
(2) Ed. Öhler II, 334.
(3) Wien. Ausg. 47, 3 S. 281.
(4) Wien. Ausg. 19, 1 S. 317.
(5) M. *PL* 10, 437.

selbe wie deus esse: Qui in forma Dei est, neque in alterum Deum proficit, *neque etiam ipse non Deus est:* quia nec separari potest a Dei forma, cum in ea sit, *nec qui in Dei est forma, non Deus est* (1). Ahnlich *Ex opere hist. fragm. 15, 1:* Quis non intelligit, quia quemadmodum secundum servi formam vera fuit caro nostra in Christo, ita et in Dei forma vera sit divinitas Patris in Filio? (2) Hinsichtlich seiner Auffassung über die *Kenose* könnten sich bei oberflächlicher Betrachtung Bedenken einstellen, da er das eine Mal, so *In Ps. 143,* von Christus als dem *se de forma dei evacuans* (3) spricht, das andere Mal aber ebenso unbefangen versichert, trotz der Kenose sei er in der forma Dei verblieben. *De trin. 9, 39:* Qui in forma Dei manserat, idem erat in servi forma (4). *9, 14:* In forma Dei *manens* formam servi assumpsit (5). Ebenso: *In Ps. 2* (6). *De trin. 10, 22:* Ut, quanta veritas est manere in Dei forma, tanta veritas sit accepisse formam servi... In forma enim servi est, qui et in forma Dei est (7). *Eines* steht ihm fest, dass die göttliche Natur durch die *Kenose keine Einbusse erlitt:* Ut vero assumpsisse formam servi non aliud est, quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse non aliud est, quam Deum esse, unum tamen eundemque, *non Dei defectione,* sed

(1) M. *PL* 10, 271.
(2) M. *PL* 10, 720.
(3) *Wien. Ausg.* 22, 817.
(4) M, *PL* 10, 312.
(5) M. *PL* 10, 408.
(6) *Wien. Ausg.* 22, 62.
(7) M. *PL* 10, 360.

hominis assumptione, profitentes et in *forma Dei per naturam divinam* et in forma servi ex conceptione Spiritus sancti secundum habitum hominis repertum fuisse (1).

De trin. 11, 16: Erat quod nos sumus (durch die Menschwerdung), *neque amiserat esse quod manserat* (2). *De trin. 11, 48:* In forma enim Dei manens formam servi assumpsit *non demutatus,* sed se ipsum exinaniens et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem (3). *De trin. 9, 14: Evacuatio formae non est abolitio naturae,* quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet (4). *Naturam* manentis divinitatis *non peremit,* quia unus atque idem Christus sit, et demutans habitum et assumens (5). Hilarius verbindet offenbar mit dem Terminus *forma* geradezu im selben Atemzug einen *doppelten Begriff.* Er hat auch nicht verabsäumt, einem Missverständnis vorzubeugen durch die Erklärung dessen, was ihm forma im einzelnen Falle bedeutet. Ist die Rede von der *forma,* die *durch die Kenose nicht zerstört* wird, dann sei forma identisch mit der göttlichen Natur. Nos enim, heisst es *De trin. 9, 51,* unigenitum Deum *in forma Dei manentem in natura Dei mansisse* profitemur (6). Ist dagegen die Rede von jener forma, die *durch die Kenose verloren geht,* dann sei forma Dei nichts anderes

(1) A. a. O.
(2) M. *PL* 10, 408.
(3) M. *PL* 10, 432.
(4) M. *PL* 10, 293.
(5) A. a. O.
(6) M. *PL* 10, 322.

als die *aequalitas Dei* (die allerdings keine weitere Erklärung findet), welche Christus in der Menschwerdung abgelegt habe: quia, so *De trin. 12, 6,* ex Dei aequalitate, id est ex forma eius in servi formam decederet (1).

Für *Ambrosius* bedeutet forma Dei, die Fülle der Gottheit. *De fide 5, 8:* Quid est in Dei forma, nisi *in divinitatis plenitudine?* (2) Ebenso *Ep. 46 ad Sab. 6* (3). Die forma servi bezeichnet dementsprechend plenitudinem perfectionis humanae, plenitudinem oboedientiae(4). Die *Kenose* ist wieder nach dem bereits bekannten Typus beschrieben *De fid. 2, 8:* Non remittens utique quod erat, sed assumens, quod non erat, quia formam servi accepit (5)! Dass Christus als *in specie hominis* geschildert werde, habe seinen Grund darin, dass er nicht in allem, nämlich nicht in der Sünde, den Menschen gleich war. Sed quia, so *Ep. 46, 7*, sine peccato erat solus, omnis autem homo in peccato, *in spe-*

(1) M. *PL* 10, 437.

(2) M. *PL* 16, 698.

(3) M. *PL* 16, 1196.

(4) M. *PL* 16, 698. Vgl. auch *Ep. 46, 3* (M. *PL* 16, 1195), wo die forma in ihrer Doppelbeziehung ihre Erklärung findet. Es ist auf den Hilferuf Christi nach Ps 118, 25 hingewiesen und dazu bemerkt: Secundum *formam servi* locutus, *Dominum* vocavit, quem patrem noverat *aequalis in Dei forma.*

(5) M. *PL* 16, 596. Vgl. *De Spir. S.* 1, 8 (M. *PL* 16, 786): Exinanivit autem non quod ipse esset vacuus suae plenitudinis, sed quod mihi, qui plenitudinem eius sustinere non possem, pro eo, quod capere possem, infunderetur.

cie hominis videbatur. *46, 8:* Dadurch sei er aber als Mensch non negatus, sed confirmatus (1).

Der *Ambrosiaster* versichert, dass Christus immer in der forma Dei gewesen sei, quia imago est invisibilis Dei. Die forma Dei sei die Gottheit selbst. *Forma enim Dei nihil differt a Deo.* Der Ausdruck werde nur gebraucht, um Jesus als *göttliche Person von der Person des Vaters zu unterscheiden:* Ideo enim forma et imago Dei appellatus est, ut intelligeretur *non ipse Pater esse Deus,* sed *hoc* esse, *quod Deus* est (2).

Für das *Erdenleben* Jesu erblickt er die forma Dei in den Wunderwerken des Herrn: Inter homines utique conversatus, *verbis et operibus apparebat esse Deus* (3). Und wiederum: Dei enim filius cum homo natus sit, in forma Dei erat; qui cum homo videretur *opera Dei faciebat* (4). Unter der forma servi versteht er nicht einfach dum homo natus est, sondern dum quasi peccator humiliatur (5). Die *Kenose* definiert er: Hoc est, *potestatem suam* ab opere *retraxit* (6).

Bei *Victorin* findet sich im Anschluss an die Philipperstelle zunächst eine treffliche Abhandlung über die *Präexistenz* des Herrn in Gottgleichheit. *Adv. Arian. 1, 21:* Primum Photini, et ab isto et ante istum, qui *hominem* dicunt Iesum et solum ab homine factum, cognoscant impiam blasphemiam in Christo, *qui in*

(1) M. *PL* 16, 1197.
(2) M. *PL* 17, 431.
(3) M. *PL* 17, 431.
(4) A. a. O. 432.
(5) A. a. O.
(6) A. a. O. 431.

forma Dei existens! Quando existens? *Antequam veniret in corpus!* Dixit enim, quod exinanivit se ipsum et accepit formam servi: *erat igitur et antequam homo fieret.* Et *qualis* erat? Λόγος Dei, forma Dei. Quid est istud aequalis existens Deo? Quod est eius ipsius et potentiae, substantiae; dixit enim *aequalem* esse. *Non* dixit *similis* Deo, quod non significat substantiam (1). Die forma Dei ist die substantia Dei. *Adv. Arian. 1, 22:* Si igitur Christus forma est Dei, *forma autem substantia* est, id ipsum enim forma et imago: est autem forma et imago Dei λόγος, et semper λόγος ad Deum, ὁμοούσιος λόγος Deo (2). Noch deutlicher *4, 32:* Quid est forma? In qua Pater cernitur. Qui me videt, videt et Patrem! Utique non in eo, quod videbatur, sed in eo, quod ipse Deus, divina substantia, λόγος, vita! (3). Die *Kenose* bezieht er auf die *potentia. In Ep. ad Phil:* Se ipsum exinanivit *potentia,* ut ad mundum et ad carnem descenderet, et formam hominis sumeret (4).

Paulinus von Nola erklärt die *Kenose* als ein Verbergen der unsichtbaren Grösse. *Ep. 12, 4:* Rex gloriae et dominus maiestatis exinanivit se formam servi accipiens *et invisibilem magnitudinem suam visibili abiectione contexit* (5). Besonders interessant ist hier der Hinweis auf die invisibilitas!

(1) M. *PL* 8, 1055.

(2) M. *PL* 8, 1055.

(3) M. *PL* 8, 1136. Vgl. auch *Adv. Arian.* 4, 8 (M. *PL* 8, 1119): Filius enim Dei forma Dei est, id est vita, quae est *forma viventis.* Ebenso *In Ep. ad Phil.* a. a. O. 1207.

(4) M. *PL* 8, 1207.

(5) *Wien. Ausg.* 29, 76.

Hieronymus spricht sich *Ep. 98* über den Zustand der *Präexistenz* in der forma dei und die folgende *Kenose* also aus: Mirum in modum coepit esse, *quod nos sumus et non desivit esse, quod fuerat;* sic assumens naturam humanam ut quod erat ipse non perderet (1). Den Besitz aus der Präexistenz hat er also durch die Menschwerdung nicht eingebüsst. Was dies für ein Besitz war, erklärt er sofort, indem er behauptet, durch die Inkarnation sei er nicht in Fleisch verwandelt worden, sondern *Gott* geblieben: Non est versus in carnem, quia numquam Deus esse cessavit. Dann fährt er weiter, Hebr 13, 8 stehe geschrieben: Iesus Christus heri et hodie, *ipse* et in aeternum. Dieses *ipse* weise darauf hin, dass er die frühere Natur nicht verloren. Er denkt sich also Christus in der Präexistenz als *Person,* die nach der Kenose *dieselbe* geblieben. In eo enim, quod ait « ipse », ostendit illum pristinam non mutasse naturam, nec divinitatis suae imminuisse divitias, qui propter nos pauper effectus, plenam similitudinem nostrae condicionis assumpserat. Alles habe er von uns angenommen, dumtaxat absque peccato (2). Ähnlich *Ep. 96, 3: Non alter et alter, sed unus atque idem utcumque subsistens, Deus et homo,* dum servus videtur et dominus adoratur: siquidem in humani corporis vilitate celabat Deum et rursum fragilitatem carnis divinis operibus excedebat (3). Es zeigt sich deutlich, wie das tiefere, spekulative Eindringen in den

(1) M. *PL* 22, 795.
(2) M. *PL* 22, 795.
(3) M. *PL* 22, 776.

Geist der Philipperstelle die Lehre von den *zwei Naturen* in *einem* göttlichen Träger immer klarer zur Entfaltung bringt. Auf der einen Seite ist es gewiss, dass *zwei Welten* in Christus sich vereinigten, dass eine res mortalis immortali Deo coniuncta est propter nostram salutem, andrerseits wird strenge festgehalten: non debet esse *confusio* rerum (Ep. 17) [1]. Die göttliche Natur bleibt in ihrer wesenhaften Hoheit. *Ep. 96, 3:* Neque enim divinitatem eius, quae nullis locorum spatiis circumscribitur, assumptio servilis formae poterat obscurare, nec angustia humani corporis ineffabilem maiestatis eius terminare virtutem [2]. Der Ausdruck *in similitudinem* will besagen, quia absque peccato erat [3].

Bei *Augustinus* bezeichnet forma Dei, wie in allen bisherigen Zeugnissen, die *göttliche Natur. C. Faustum 13, 8* spricht er von Christus, quo pater maior est propter formam servi et qui patri *aequalis est propter formam Dei* [4]. Nur durch die göttliche Natur kann er aber Gott gleich sein. Die *Kenose* wird auch hier in der bekannten typischen Form beschrieben: Sic accepit formam servi, ut non amitteret formam Dei *(Ep. 89, 5)* [5]. Und wiederum *C. Faustum 3, 6:* Illa enim natura, qua in forma dei aequalis est patri, incommutabiliter permanente suscepit mutabilem no-

(1) M. *PL* 30, 185.
(2) M. *PL* 22, 775. Vgl. auch 777.
(3) M. *PL* 30, 884.
(4) *Wien. Ausg.* 25, 388.
(5) *Wien. Ausg.* 34, 2 S. 422.

stram (1). *Ep. 140, 12* gibt er eine klare Notiz über seine Auffassung von der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem göttlich-persönlichen Träger: Sicut... non augetur numerus personarum, cum caro accedit animae, *ut sit unus homo*, sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit verbo, *ut sit unus Christus* (2).

Pelagius interpretiert μορφή als die Sündelosigkeit, die Jesus in seinem *Erdenleben* auszeichnete: absque peccato erat, ad imaginem Dei scilicet; er hat aber daneben eine zweite Auslegung, nach der die forma nichts anderes ist, als die *divinitas* selbst: Christus habe sich entäussert secundum *divinitatem;* secundum formam videlicet, secundum quam aequam aequalitatem Dei non rapinam usurpaverit. Im Codex St. Gallensis 73 ist für forma geschrieben: in una eademque substantia Deitatis (3). Die *Kenose* beschreibt er also: non substantiam evacuans, sed honorem declinans. Zu similitudo bemerkt er: Interdum similitudo recipit veritatem, wie es bei Jesus der Fall sei (4).

Leo der Gr. schreibt *Sermo 21, 2;* Christus habe die forma servi angenommen, ut... ei formae, *in qua Deo patri est aequalis, uniret* (5). Aber die *deitas* ist es nach *Sermo 23, 2,* quae omnem opinionem inaequali-

(1) *Wien. Ausg.* 25, 267. Vgl. auch *Ep.* 140, 12, *Wien. Ausg.* 44, II, 3 S. 164.

(2) *Wien. Ausg.* 44 II, 3 S. 164.

(3) Vgl. Zimmer, Pelagius 377.

(4) *Comm. in Phil.* M. *PL* 30, 845.

(5) M. *PL* 54, 192.

tatis excludit (1). Es ist also klar, dass ihm forma Dei ein Äquivalent für deitas ist. Die *Kenose* ist wieder kurz bezeichnet in den Worten: Manens quod erat, assumensque quod non erat *(Serm. 21, 2)* (2). Deshalb seien *Gottheit und Menschheit,* beide unversehrt in einer Person vereinigt: *Serm. 69, 5:* Qui cum in forma Dei esset, forma servi dignatus est fieri, ut in *uno mediatore Dei et hominum*, homine Iesu Christo, et *plenitudo maiestatis divinae et veritas naturae esset humanae* (3). Der Grund ist dieser: Sicut formam servi forma Dei *non adimit,* ita formam Dei servi forma *non minuit* (Serm. 23, 2) (4). Deshalb kann er sagen: Qui... *verus est Deus*, idem *verus est homo* (Serm. 24, 3) (5).

§ 9

Die syrische Patristik

Wenn wir auch in der syrischen Patristik keine eingehendere Detailerklärung über Phil 2, 5-8 finden können, so ist es immerhin, besonders zur Vergleichung mit den Zeugnissen der griechischen und lateini-

(1) M. *PL* 54, 201.

(2) M. *PL* 54, 192.

(3) M. *PL* 54, 379.

(4) M. *PL* 54, 201.

(5) M. *PL* 54, 105. Vgl. auch *Ep. 28, 3* (M. *PL* 54, 763): Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas.

schen Väter, von grösster Bedeutung, wenigstens ihren Grundgedanken über die Philipperworte kennen zu lernen, zumal er, wie gesagt, unabhängig von der griechisch-patristischen Literatur entstanden und weiter entwickelt worden ist.

Aphraates versteht offenbar, wie die griechischen und lateinischen Väter, unter *forma Dei* die göttliche *Natur*, da er den ganzen Ausdruck einfach verkürzt in *Deus et Dei filius*, und von diesem aussagt: formam servi accepit: ܕܒ ܟܬܘ ܗ ܕ ܟܬܘ ܘܨܒܬ ܡܠܟ *(Dem. 6 de Mon. 9)* (1).

Die *Kenose* beschreibt er also: Qui cum dives esset, se ipsum pauperem effecit; Altissimus (ܥܠܝ) maiestatem suam demisit (2). Und wiederum *Dem. 2 de Car. 19:* Ipse cui serviunt omnia, subiecit seipsum (3).

Auch darin stimmt er mit den bisher vernommenen Zeugen der altchristlichen Literatur überein, dass die Kenose der göttlichen Natur *keinen Eintrag tat,* wenn er *Dem. 2 de Mon. 9* behauptet: *In excelsis habitans* non habuit locum, ubi caput reclinaret (4). Das in excelsis habitans ist ein Pendant zu der typischen Formel: Μένων ὃ ἦν = *Manens, quod erat.* Aus seiner ganzen Auffassung geht also hervor, dass er einen in göttlicher Majestät und Natur präexistenten Christus kennt, der in der Zeit die Erniedrigung auf sich genommen, ohne die Gottheit zu verlieren.

(1) Graffin I, 275-78.
(2) A. a. O.
(3) A. a. O. 90.
(4) Graffin I, 275-78.

Ephrem erklärt die *Kenose* als ein Verbergen der Gottheit unter der Menschheit: Occultavit se divinitas sub humanitate et accessit ad mortem, quae occidit et occisa est (*Serm. de Dom. 3*) [1], setzt also die Gottheit in der Präexistenz voraus. Ähnlich *Serm. de Dom. 9*: Tibi gloria, qui *induisti corpus* hominis mortalis [2]. Das induere weist darauf hin, dass Christus, der diese Handlung vornahm, in seiner *Wesenheit* verblieb. Das wird bestätigt durch *Serm. de Dom. 46*, wo von einem, hinter der durch die Inkarnation angenommenen sichtbaren Form *Verborgenen* gesprochen wird, zu dem die Sünder Zutritt haben: Gloria autem absconditо illi, qui aspectabilem induit formam, ut possent peccatores ad ipsum accedere [3].

Suchen wir aus diesem patristischen Gesamtbilde der Exegese über die Philipperstelle, das sich von Etappe zu Etappe deutlicher vor uns entrollte, nun die *einzelnen Fundamentalzüge,* das *charakteristische Gepräge* festzustellen, so ergibt sich:

1. Es herrscht in der altchristlichen Literatur die geradezu wie eine Selbstverständlichkeit ausgesprochene Überzeugung, dass alle Aussagen des berühmten Apostelwortes an die Philipper sich um ein und denselben Zentralpunkt bewegen, der in sich unveränderlich, nur nach aussen in eine neue Relation tritt, *um die eine Person Christus Jesus,* die als dieselbe bleibend in einem doppelten Zustand, dem der reinen

[1] Lamy I, 154.
[2] A. a. O. 166.
[3] A. a. O. 254.

Präexistenz in göttlicher Natur und dem der hinzukommenden historischen Wirksamkeit in der Menschennatur geschildert wird. Die *Gottheit Jesu* wird als ein von der Orthodoxie nie bezweifeltes, gegen die Häresie zu schützendes Glaubensgut supponiert und ausdrücklich erklärt, auf eine nur der Zeitlichkeit und Geschichte angehörenden Person könnten die Worte Pauli nicht Anwendung finden. *Ambrosiaster* weicht von der allgemeinen Tradition (vielleicht mti Ps.-Athanasius) ab mit seiner deutlichen Beziehung unserer Stelle auf das *Erdenleben* Jesu.

2. Μορφή gilt durchweg als Äquivalent für οὐσία, (sei es, dass sie dieselbe direkt bezeichnet, oder ein sie notwendig voraussetzendes, mit ihr unzertrennlich verbundenes Element bildet), und bedeutet in seiner Beziehung zu θεοῦ die *göttliche, mit dem Vater gemeinsame Natur,* in seiner Verbindung mit δούλου die von uns allen geteilte *menschliche Natur.* Die Abweichungen von dieser Ansicht sind verschwindend.

3. Der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ betont die *Naturgemässheit und Rechtmässigkeit* der Christus zukommenden *Gottgleichheit.* Das εἶναι ἴσα θεῷ ist somit ein mit der μορφή *gegebenes,* aber *doch irgendwie von dieser zu unterscheidendes Sein,* da es die *Art und Weise der Existenz* des in der μορφὴ θεοῦ sich befindenden Christus zur Darstellung bringt. Hier macht Ps.-Athanasius eine Ausnahme, da er εἶναι ἴσα als eine res rapienda betrachtet.

4. Die *Kenose* besteht in der Annahme der menschlichen Natur, in *der Inkarnation,* und wird näherhin so bestimmt, dass sie

a) *keine Verwandlung* der göttlichen Natur in die menschliche bedeutet, sondern

b) nur *die Annahme* der menschlichen Natur mit allen ihren Eigenschaften (die Sünde ausgenommen) bezeichnet, wobei

c) die *göttliche Natur in sich so vollständig unversehrt bleibt, wie die menschliche:* Μένων ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν.

d) Die akzidentelle *Veränderung,* welche die göttliche Natur *von aussen* durch das Eintreten in eine neue Relation traf, wird ein Verbergen der Gottheit, der göttlichen Macht, der unsichtbaren Grösse genannt. (Pelagius: non substantiam evacuans, sed honorem declinans!). Jedenfalls zeigt sich bei der näheren Bestimmung des Objektes der Kenose *Unsicherheit.*

5. Die Ausdrücke ὁμοίωμα *und* σχῆμα versichern die *Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit der Menschheit.*

6. Es lässt sich im Verlaufe der chronologischen Darstellung genau verfolgen, wie mit der durch den Kampf gegen die Häresien notwendig gewordenen apologetischen Darstellungsweise die einzelnen *Ausdrükke an Deutlichkeit und Schärfe gewinnen,* wie schliesslich, nachdem anfangs das Inkarnationsgeheinmis nur in kurzen, markanten Zügen beschrieben war, am Ende der altchristlichen Literaturperiode das Mysterium der hypostatischen Union mit vorzüglicher Präzision in ganz exakter Terminologie behandelt wird.

Welche Stellung hat nun die *spätere Exegese* der patristischen Uberlieferung gegenüber eingenomen?

§ 10

Die spätere Exegese

Wir finden zunächst das Erbe der Patristik un verändert bewahrt.

Beda Venerabilis († 735), *Hom. 10,* erinnert in seiner Erklärung der *Kenose* sehr deutlich an die typische Formel der Väter, indem er zugleich die μορφὴ θεοῦ als Äquivalent für die *divina substantia* bezeichnet: Qui in divina virtute ac substantia manens per omnia quod erat, veram naturae mortalitatis infirmitatem, quam non habebat, indueret (1). Weder die göttliche noch die menschliche Natur hat durch die Union in einer Person von der wesentlichen Eigenart etwas eingebüsst. *Hom. 17:* Nos... credamus et confiteamur Dominum nostrum Iesum Christum et in humilitate *nobis factum natura aequalem*, et in divinitate *Patri mansisse semper aequalem* (2). Deshalb bekommen die Juden, welche die vom Heiland beanspruchte Gottgleichheit nicht anerkannten, *In Ioan. Ev. exp. 5,* den Vorwurf: In homine non intelligebant Deum. Carnem videbant, Deum nesciebant (3).

Hrabanus († 856), *In Ep. ad Phil.,* findet in *forma*

(1) M. *PL* 94, 54.

(2) M. *PL* 94, 80. Vgl. auch: *In Ioan. Ev. exp. 5:* Scio quidem, quod te exinanisti, sed quia formam servi accepisti, non quia formam Dei vel ad quam redires dimisisti, vel quam reciperes amisisti.

(3) M. *PL* 92, 695.

die *Natur* bezeichnet, wenn er im Anschluss an forma servi ausführt: Humana sic vocatur natura, servilis enim est humana natura, sicut et illud quod dixit in forma Dei, in divina natura dicit, hoc est divinae naturae existens (1). Unter der *Kenose* versteht er ein Verbergen der magnitudo *invisibilitatis* durch sein sichtbares Erscheinen, ut servi forma tegeret hoc, quod incircumscripte omnia ex divinitate penetraret (2). *Beide Naturen* bleiben in ihrer Vereinigung in Christus *unversehrt:* Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei: si ergo ita accepta est forma servi, ut non amitteretur forma Dei, cum in forma servi et in forma Dei ipse sit filius unigenitus Dei Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, quis non intelligat, quod in forma Dei etiam ipse seipso maior est, in forma autem servi, etiam seipso minor est (3). *Schema* und *species* sei geschrieben, quoniam.... voluit in homine *videri* (4).

Nach *Oecumenius* bedeutet ὑπάρχων die coaeternitas: τὸ συναΐδιον τῷ πατρὶ δεδήλωκεν. Μορφή weise auf die göttliche Wesenheit hin: Εἰ γὰρ ἦν ἐν μορφῇ θεοῦ, πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἀπὸ Μαρίας ἤρξατο. Demgemäss gelte μορφὴ δούλου als Ausdruck für die menschliche Natur: Εὔδηλον ὅτι ἄνθρωπος ἐγένετο. Ἴσα εἶναι θεῷ ist ein Hinweis auf die Personenmehrheit: Ἴσον γὰρ ἐπὶ ἑνὸς οὐ λέγεται προσ-

(1) M. *PL* 112, 488.
(2) M. *PL* 112, 488.
(3) M. *PL* 112, 487 f.
(4) M. *PL* 112, 488.

ώπου, ἀλλ' ἐπὶ δύο καὶ πλειόνων (1). Die *Kenose* lässt ihn von dem Gottsein nichts verlieren, und besteht in der *Menschwerdung:* γέγονε ἄνθρωπος, τὸ εἶναι θεὸς μὴ ἀπολαβών (2). In ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου liegt ein Hinweis, dass er mehr als Mensch war: ὅτι εἶχέ τινα ὑπὲρ ἄνθρωπον. Σχῆμα sei hinzugefügt, damit es nicht scheine, als sei die Gottheit in die Menschheit umgewandelt (τετράφθαι) (3).

Theophylakt († um 1100) versichert gegen Marcellus und dessen Anhänger, μορφή sei nicht gleichbedeutend mit ἐνέργεια, sondern mit οὐσία oder φύσις: Μορφὴ γὰρ θεοῦ ἡ οὐσία λέγεται, ὥσπερ μορφὴ δούλου ἡ φύσις τοῦ δούλου; gegen Paul von Samos., Jesus habe seine Existenz nicht von Maria erhalten: Προϋπῆρχε γὰρ ἐν μορφῇ καὶ οὐσίᾳ θεϊκῇ, ein Hinweis auf die *Präexistenz* in der göttlichen Natur! Ἴσα εἶναι deute auf die *Mehrheit der göttlichen Personen hin:* Ἴσον δὲ ἐπὶ ἑνὸς προσώπου οὐ λέγεται: τὸ γὰρ ἴσον τινὶ ἴσον. Das ὑπάρχων weise auf das Sein von Ewigkeit hin und sei ähnlich dem Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (4). Der *Kenose*, bestehend in der Menschwerdung, habe sich Jesus freiwillig unterzogen ὡς κύριος, ὡς αὐτεξούσιος. Das ὁμοίωμα besage, das Jesus nicht nur Mensch, sonden zugleich Gott gewesen (5). Σχῆμα wolle den Gedanken einer *Verwandlung* hintanhalten: Οὐχ ἡ φύσις μετέπεσεν, ἀλλ' ἐν σχήματι ἐγένετο. Das ὡς bei

(1) *In Ep. ad Phil.* M. *PG* 118, 1280.
(2) *In Ep. ad Phil.* M. *PG* 118, 1284.
(3) *In Ep. ad Phil.* M. *PG* 118, 1281.
(4) M. *PL* 124, 1161.
(5) M. *PL* 124, 1164.

ἄνθρωπος sage, dass er nicht εἷς τῶν πολλῶν war, sondern ὡς εἷς τῶν πολλῶν.

Euthymius († nach 1118), *Panopl. dogm. Tit. 11*, lässt μορφὴ θεοῦ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ gelten, während das ἐταπείνωσεν vom Menschgewordenen gesagt sei (1). Es bedeute soviel wie οὐσία: τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα (2). Σχῆμα wolle einerseits die *Wirklichkeit* der menschlichen Natur hervorheben, andrerseits aber darauf aufmerksam machen, dass Jesus *mehr als blosser Mensch* gewesen: ἀλλ' οὖν πλέον εἶχεν ἀνθρώπου τῷ μὴ ψιλὸν αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ἡνωμένον θεότητι (Tit. 11) (3).

Anselmus († 1109) umschreibt in forma mit omnimoda *aequalitate* patris. Die Person des Vaters von der des Sohnes genau unterscheidend schreibt er: Erat in forma Dei, quia tantus, quantus ille, talis qualis ille,... *non hic qui* ille, sed *hoc quod* ille (4).

Rupertus Tuit. († 1135) gibt eine ausführliche Erklärung, warum forma die Natur bezeichnen müsse. *Comm. in Ioann. 1* sagt er von Christus: Hic... solus per naturam Deus est: solus Patri consubstantialis Filius est. Cuius *divinitas* hic proprie signatur hoc nomine, quod est *forma. Divinitas namque forma est.* Diese forma sei nicht formata weil sie *ungeschaffen* ist.

(1) M. *PL* 130, 392.

(2) M. *PL* 130, 504. Vgl. auch 681: Μορφῆς οὖν θεοῦ τῆς θείας φύσεως νοουμένης, προσκειμένης δὲ καὶ τῆς ἰσότητος, εὐλόγως ὁμοούσιος ὠνομάσθη. Ὁ γὰρ τῆς ἴσης τῷ πατρὶ φύσεως, τῆς ἴσης ἄρα καὶ οὐσίας.

(3) M. *PL* 130, 325.

(4) *Enarr.* 340.

Formata quippe dicuntur et sunt ea, quae constant ex materia simul et forma. Verbi gratia ut homo formatus dicitur, quia constat ex corpore et anima... Deus autem ex nulla constat materia. Propter quod semper est idem quod est, non permutatur nullisque subiacet accidentibus. Quapropter *divinitas non formata..., sed tantum forma est* (1). Durch die *Kenose* ging diese forma selbstverständlich nicht verloren: Nec enim ita filius semetipsum exinanivit, ut formam Dei amitteret (2).

Hugo de S. Charo († 1263) definiert in forma also: in plena essentia et aequalitate patris. Durch ἐν ὁμοιώματι wird die veritas generis ausgedrückt (3).

Thomas von Aqu. († 1274) erblickt ebenso in forma einen Ausdruck zur Bezeichnung der Wesenheit: Unumquodque enim dicitur in natura generis vel speciei per suam formam, unde *forma dicitur natura rei;* et sic esse in forma Dei est esse in natura Dei, per quod intelligitur, quod sit verus Deus. Sed non est intelligendum quod aliud sit forma Dei et aliud ipse Deus, quia in simplicibus... idem est forma et id cuius est, maxime in Deo (4). Die *Kenose* bestimmt er nach der bekannten typischen Formel also: Quod erat permansit, et quod non erat assumpsit. Das ἐκένωσεν bezeichnet er als sehr passend, weil es so gut die Niedrigkeit der angenommenen menschlichen Natur zum Ausdruck bringe. Pulchre autem dixit: exinanivit. Inane enim

(1) *Comm.* M. *PL* 169, 230. Vgl. aristotelische Ausdrücke betr. μορφή.

(2) A. a. O. 762.

(3) *In ep. Paul.* 182.

(4) *In ep. Paul.* Tom. XVI, 153.

opponitur pleno. Natura autem divina satis plena est, quia ibi est omnis bonitatis perfectio. Natura autem humana et anima non est plena, sed in potentia ad plenitudinem... Est ergo natura humana inanis (1).

Bonaventura († 1274), *Brevil. 4, 10,* sagt zur Erklärung der forma: Christus Iesus, in quantum Deus, aequalis erat Patri in forma Dei (2).

Nach *Gorranus* († 1295) will Paulus mit dem wichtigen Satze ἐν μορφῇ κτλ ein Vierfaches beweisen: 1. Divinitatis naturam durch in forma Dei; 2. Naturae aeternitatem durch cum... esset; 3. Coaequalitatis veritatem durch non rapinam arbitratus; 4. Patri coaequalitatem durch se esse aequalem.

Die *Kenose* hatte nicht zur Folge, dass Christus die forma divinitatis auszog. Das *similitudo* bezeichne die mortalitas, passibilitas et omnes defectus naturae humanae. Es sei lediglich eine nota expressionis veritatis: Mutatio facta est in natura assumpta, non assumente (3).

Cajetan († 1534) bezieht die Kenose auf εἶναι ἴσα θεῷ und erklärt sie so: Evacuavit se... puritate aequalitatis ad deum, faciendo se minorem accipiendo naturam servi (4).

Luther († 1546) stellt *ausdrücklich zum ersten Mal in der ganzen Geschichte der Philipperstelle* die Bezie-

(1) A. a. O. Vgl. ebda: Se exinanivit non deponendo divinam naturam, sed assumendo naturam humanam.

(2) *Opera* V, 250.

(3) *Elucidatio in Pauli ep.* 422.

(4) *Ep. Pauli* 120.

hung der forma zur substantia Dei in Abrede: Forma Dei hic non dicitur substantia Dei... Sed forma Dei est sapientia, virtus, iustitia, bonitas, deinde libertas, ita quod Christus homo fuit liber, potens, sapiens, nulli subiectus nec vicio nec peccato etc. Die *Kenose* besteht darin, dass Christus auf Erden in all diesen Eigenschaften non inflabatur, nec super nos elevabatur etc, sed contra sic egit laborans, operans, patiens moriens etc (1).

Calvin († 1564) bemerkt zu forma, gleich Luther die Wege der Tradition verlassend, *maiestatem* significat. Quemadmodum enim homo ex formae adspectu cognoscitur, ita maiestas, quae in Deo relucet, ipsius est figura. Die maiestas sei die forma Dei, wie das Szepter, das Diadem die forma regis sei (2). Ἐκένωσεν sei dasselbe wie ἐταπείνωσεν. Die *Kenose* bestehe im *Verbergen* der Gottheit: Eam ad tempus occultam tenuit, ne appareret sub carnis infirmitate. Er habe also seine *Glorie* nicht minuendo, sondern *supprimendo* abgelegt... Zur Lösung der Frage, wo denn vorher die gloria gewesen, antwortet er unter Hinweis auf die hypostatische Union: Quemadmodum si de homine ita loquar, homo cum sit mortalis, nimis stupidus est, qui nihil nisi mundum cogitat. *Totum* quidem hominem intelligo, mortalitatem vero non attribuo, nisi parti eius, hoc est corpori. Quum ergo *una sit Christi persona duabus naturis constans,* merito dicit Paulus, eum qui filius Dei erat et ipsi Deo aequalis, abstinuisse ta-

(1) Ls. Werke, 2. Band 147.

(2) *Opera* 52. Band 25.

men sua gloria, cum in carne speciem servi prae se tulit (1).

Erasmus († 1536) identifiziert forma, wie Luther, mit der *potestas* Christi: Forma enim Dei, erklärt er mit Berufung auf Ambrosius, quid est, nisi exemplum, quod Deus apparet, dum mortuos excitat, surdis reddit auditum, leprosos mundat? Die forma servi hat er nicht mit der Menschwerdung angenommen; es bezieht sich einfach auf speciem et similitudinem hominis nocentis, cuius personam pro nobis gessit, dum flagellatur, damnatur, crucifigitur. *Similitudo* weise auf eine assimilatio hin, *habitus* auf figura, nicht wie Thomas von Aquin auslege.

Ἐκένωσε dictum videtur pro « fecit humillimus » (2).

Clarius († 1555) erläutert die μορφή also: entweder heisse es quamvis esset Deus, vel, cum factis admirandis Divinitatem prae se ferret, oder: cum naturaliter Filius Dei esset et Deus (3). Das Letztere sei vorzuziehen.

Zegerus († 1559) interpretiert: cum eiusdem cum Patre naturae atque substantiae (esset) (4).

Musculus († 1581) erklärt es für unannehmbar, dass Christus die forma Dei *sine veritate* divinae naturae et essentiae besessen. Die *Kenose* bezieht sich auf die forma (5). Sie sei aber richtig aufzufassen: Es heisse

(1) A. a. O. 26.
(2) *Critici Sacri*, VII, 2. Teil 207 f.
(3) A. a. O. 212.
(4) A. a. O. 213.
(5) *Comm.* II, 36.

nicht; Er legte seine Macht, seine Herrlichkeit ab und dergl. Quid sibi retinet, qui non modo *res suas* in gratiam aliorum, sed et *semetipsum* impendit? (1).

Salmeron († 1585) *weicht nach dem Beispiele Luthers von der allgemeinen Tradition* ab und bezeichnet als *forma*, hier sich von Luther unterscheidend, die *gloria* und *maiestas*, die Gott allein zukommt, also auch Christus insofern er Gott ist. In der *Kenose* habe er *dieselbe aufgegeben:* Cum Deus esset atque in ea gloria et maiestate, quae Deo uni convenit,... veluti deposita hac gloriae maiestate, eo se demisit, ut hominem assumeret (2). Die Gottheit blieb unversehrt. Es lasse sich nur sagen: forma servi texit suam divinitatem et plenitudinem (3).

Estius († 1613) nimmt den Faden der Überlieferung wieder auf und schreibt: Qui cum esset ac sit *in natura Dei,* id est, cum esset ac sit *verus Deus* (4). Es stehe also für natura, non autem, ut Erasmus vult, pro specie seu figura et habitu externo. Als Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung führt er an: quod mox adversative sequitur de forma servi. Die *Kenose* beschreibt er also: Ad imum usque deiecit, und zwar durch die Annahme der forma servi quae utique respectu Dei, totius creaturae Domini, servilis est (5).

Iohannes Piscator († 1625) versteht unter forma

(1) A. a. O. 37.
(2) *Disput. in ep. Pauli* III, 290.
(3) A. a. O. 292.
(4) *Comm.* II, 439.
(5) A. a. O.

nicht die natura divina, sondern *statum* divinum seu *condicionem* divinam, nempe gloriam et maiestatem divinam. Die *Kenose* beschreibt er als ein Verbergen dieser Glorie: Sed gloriam illam occultavit: id quod intelligendum est de maxima vitae ipsius parte. Manchmal habe sie in den Wundern aufgestrahlt (1).

Tirinus († 1636) ähnlich: Praeditus natura, essentia, substantia divina sei der durch in forma Dei ausgesprochene Gedanke. Nam forma denotat partem essentialem. Das heisse aber nichts Anderes, als: cum Christus esset natura sua verus Deus. Ἐκένωσεν erklärt er: Evacuavit, exhausit, ut qui plenus erat maiestate, gloria, potentia divina, ad humanae naturae vilem, humilem, servilem condicionem sese abiiceret (2).

Cornelius a Lap. († 1637) bestreitet, dass forma nur die externa species bezeichne, und versichert: Forma sei das, quod dat esse rei. Forma ergo Dei est natura Dei, divinitas et ipse Deus. Das ἐκένωσεν umschreibt er: inanem et vacuum effecit, ut qui erat plenus maiestate ea se evacuavit... factus sit ex domino servus (3).

Hugo Grotius († 1645) erklärt, abweichend von der Hauptlinie der Tradition: Μορφή in nostris libris non significat internum et occultum aliquid, sed id, quod *in oculos incurrit,* qualis erat eximia in Christo potestas sanandi morbos omnes, eiiciendi daemones, excitandi mortuos, mutandi rerum naturas. Die *Kenose* ist kurz beschrieben: libenter duxit vitam inopem, wie

(1) *Comm.* 1159.
(2) *Comm. in Script.* Tom. II, 1166.
(3) *Comm.* 597 f.

Mt 8, 20 erläutert. In μορφὴν δούλου λαβών sei ausgedrückt: Similis factus servis, qui nihil proprium possident.

Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος sei ein Hinweis darauf, dass Christus, wie die ersten Menschen, sündelos war: Cum similis esset hominibus, illis nempe primis, id est, peccati expers. Σχῆμα bedeute ἀξίωμα, dignitas conspicua, ut apud Graecos saepe, quam vocem servavit Syrus. Εὑρεθεὶς bedeutet dasselbe wie נמצא = conspectus est. Ὡς ἄνθρωπος ist wiederzugeben mit: tamquam Adam = אדם, der der πρῶτος ἄνθρωπος ist. Dignitate talis apparuit, qualis Adam, id est, dominio in omnes creaturas, in mare, ventos, pisces, aquam. Ἐταπείνωσεν bezeugt, dass er diese Würdestellung nicht ausnützte: Non pro ea dignitate se gessit sed humiliter etc (1).

Velasquez († 1660) ist der Ansicht, der Ton ruhe nicht auf der Versicherung der Wesensgleichheit, sondern auf dem Moment der Verherrlichung. Sensus ergo Pauli in his verbis eo tendit, ut de Christo enucleatissime affirmet, non solum esse Dominum ac Deum, sed etiam imaginem patris, in qua ipsius bonitas, potentia atque maiestas splendeat, ut vel hinc eximiam ipsius humilitatem magis commendet (2). Die *Kenose* sei nicht einfach in der Inkarnation zu erblicken und als Akt des präexistenten Christus aufzufassen, sondern de Christo Deum et hominem complectente,.. de vera carne et substantiali hominis forma (3).

(1) *Annotation.* 606 f.
(2) *Comm. ad Phil.* 348.
(3) A. a. O. 382.

Menochio († 1655) vertritt den überlieferten Gedanken: Qui cum vere Deus esset, eadem qua Pater *divinitate* praeditus. Die *Kenose* vollzog sich in der Inkarnation, in der Christus sich: exhausit, inanem et vacuum effecit, ut qui erat plenus maiestate, gloria, robore, quasi ad nihilum se redigeret. Σχῆμα weise darauf hin, dass er verus homo sei (1).

Bernardin († 1709) versucht den Ausdruck in forma Dei existens in Übereinstimmung mit der Tradition wiederzugeben: ab aeterno Deus et Deo aequalis, beschreibt aber die *Kenose* ähnlich als Verzicht auf die maiestas: tantum maiestatem quasi exuit in incarnatione, ut formam servi indueret (2). Die Gottheit geht nicht verloren, sondern *verbirgt* sich, da er sich entäussert: non deponendo naturam divinam, sed illam celando, et assumendo naturam humanam, quae quasi nihilum est et inane (3).

Hardouin († 1729) erklärt, durch μορφή sei von Christus gesagt, dass er ea habere, quae sunt essentialia Dei: Essentiales proprietates nomine formae intelleguntur. Deshalb stehe nicht geschrieben, dass Christus diese « Form » erhalten habe, sondern dass

(1) *Comm. tot. Script.* Tom. I, 372.

(2) *Exposit. Epist.* 381.

(3) A. a. O. 382. Vgl. ebda: Hanc suam aeternam maiestatem, et cum Deo aequalitatem celavit et abscondit sub forma servi, seu natura hominis, quam in incarnatione assumpsit: ... Ex pleno vacuus, ex omni nihilum factum est: celata omni sua maiestate, aeternitate, infinitate, potentia etc infantulus, parvus, infirmus etc factus et visus est.

er sie besass, hoc est, formam ipsam Dei essentialem, sive divinitatem in se habuisse (1).

Das *principium der Kenose* sei nicht der präexistente Christus, sondern der menschgewordene. Die Kenose selbst bedeute: omnibus bonis operibusque exuere (2).

Calmet († 1757) identifiziert forma mit gloria und sagt: Filii gloria, cum Patre similitudo, aequalitas, consubstantialitas, essentia et substantialis rei imago res ipsa est. Von der *Kenose* heisst es: humana carne se induens ad nihilum quodammodo sese redegit, in condicionem scilicet humillimam. Aber die Gottheit büsste nichts Wesentliches ein: Neque desiit esse Deus... neque suam ipse naturam, gloriam, infinitam potestatem exuit (3).

Das *Resultat* dieser kurzen Revue zeigt, dass die spätere Exegese im allgemeinen *kaum* wesentlich *über die fines paterni hinausgegangen ist.*

1. Μορφή, das neben ἁρπαγμός wie in der Patristik so auch hier die Hauptrolle in der Erklärung spielt, findet noch mehr als in der altchristlichen Literatur zuweilen eine weitere *spekulative Erörterung* in dem uns bereits bekannten Sinne: bei dem Einfachen und Unzusammengesetzten bedeute forma zugleich *Wesenheit.* Aber jegliche Vertiefung und Weiterentwicklung bietet das Bild einer gesunden Evolution, die ohne sprunghafte Kombinationen unter sorgfältiger Wahrung

(1) *Comm. in N. T.* 581.
(2) A. a. O. 582.
(3) *Comm.* IV, 71.

des kontinuierlichen historischen Zusammenhanges auf dem Fundamente der patristischen Grundideen weiterschreitet. *Einen Bruch mit der gesamten früheren Tradition bezeichnet die* an den Ambrosiaster anknüpfende **Exegese Luthers,** an den sich mit unbedeutenden Nuancen anschliessen: *Calvin, Erasmus, Salmeron, Hugo Grotius, Ioh. Piscator* und *Velasquez:* μορφή bedeute göttliche Eigenschaften oder Dei majestas, potestas.

Hardouin, der forma zunächst als Bezeichnung der proprietates essentiales erklärt, versichert schliesslich dass er darunter die *divinitas* selbst versteht.

2. Die Abweichung von der Tradition setzt sich bei Luther, Calvin etc fort in der Bestimmgung der *Kenose,* die ein Nichtgebrauch oder Verbergen der göttlichen Eigenschaften oder die Wahl des Niedrigkeitslebens bedeute, während die Tradition darunter einfachhin die *Menschwerdung* verstand und dabei das Unversehrtbleiben der göttlichen Natur betonte, wobei als Folge der Menschwerdung wohl auch in zweiter Linie ein Verbergen göttlicher Herrlichkeit angenommen wurde.

Mit dem Versuch einer näheren Bestimmung der *Kenose* zeigen sich indes allmählich die Symptome exegetischer Unsicherheit, sobald die spezielle Frage aufgeworfen wird, *wessen* sich der Präexistente entäusserte.

3. Ὁμοίωμα und σχῆμα heben nach der allgemeinen Ansicht die Wirklichkeit und Echtheit der Menschheit Christi hervor. Für Hugo Grotius ist es in Verbindung mit ἀνθρώπων ein Beweis, dass Christus sich in dem Zustande der ersten Menschen befand, d. i. im Zustand

der Sündelosigkeit. Ὁμοίωμα bezeichnet neben der Echtheit der Menschheit auch ein Plus über diese hinaus.

Welche Stellung nimmt die *moderne Exegese,* die in der ἁρπαγμός-Frage meistens die Verbindung mit der frühesten Geschichte aufgegeben hat, in *diesem* Punkte ein?

§ 11

Μορφή κτλ **und die neuere Exegese**

Es ist vorauszusehen, dass die grosse Verwirrung in der Auffassung von ἁρπαγμός für die Exegese der weiteren Ausdrücke der Philipperstelle kaum zur Förderung der Einheit beigetragen haben wird.

1. In **der katholischen Exegese** ist zwar immerhin ein gemeinsamer Grundzug wahrzunehmen, der durch individuelle Sonderauffassungen nicht wesentlich beeinträchtigt wird.

Als *selbstverständlich* gilt ihr im allgemeinen, dass ὑπάρχων auf einen Zustand der *Präexistenz* hindeutet, in dem Christus vor seiner Menschwerdung in Gleichwesenheit mit den Vater sich befand. « Il ressort clairement » so *Labourt* « que l'état indiqué par le sujet d'ὑπάρχων est antérieur à l'action exprimée par le verbe principale » (1). Die auf Luther, Calvin, Erasmus, Salmeron, Hugo Grotius, Joh. Piscator und

(1) *Rb* VII (1898) 406.

Velasquez basierende Ansicht von Lingens, Corluy etc für εἶναι ἴσα θεῷ, die s. Zt. Erwähnung findet, weicht von dieser Auffassung des ὑπάρχων nicht wesentlich ab, da sie irgend eine Rückbeziehung auf den präexistenten Zustand nicht leugnet, wohl aber εἶναι ἴσα mit dem status des *Erdenlebens* in Verbindung bringt als etwas in diesem noch zu Erringendes.

a) Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων erfährt verschiedene Erklärungen, die meistens auf den Schluss hinauslaufen, dass es ohne Exigenz nach der göttlichen Natur und Wesenheit nicht gedacht werden kann.

α) Die *traditionelle Gleichung* μορφή = οὐσία vollziehen: *Petavius*, *De inc. 3, 6, 5* (1); *Massl:* In forma Dei bedeute: « In Gottes *Wesenheit* und *Natur*. Denn es steht hier μορφή in derselben Bedeutung sogleich im darauffolgenden Verse, wo es heisst, er habe die Gestalt eines Knechtes angenommen, wodurch der Apostel sagen will, dass Jesus Christus die *Natur* eines Menschen hatte und nicht etwa nur ein Mensch zu sein schien ». Die Worte beziehen sich nach ihm auf den Zustand *vor der Menschwerdung* (2). Für *Scheeben* ist μορφή: « Gleichbild der Herrlichkeit des Vaters, Wesensgestalt oder *Natur* » (3). Bei *Hurter* bezeichnet es « vel maiestatem divinam, vel quod praeferendum videtur, naturam seu substantiam divinam », wie aus forma servi hervorgehe (4).

(1) *Dogm.* V, 403.
(2) *Erkl. d. N. T.* IX, 27.
(3) *Dogm.* II, 742.
(4) *Dogm.* II, 397.

Pesch betrachtet es als Äquivalent für « eiusdem naturae ac Deus » (1). *Péronne* ähnlich: « Ayant la forme et la *nature* de Dieu ». Er beruft sich dabei auf die Väter (2). *Vigouroux:* Σχῆμα deute die Veränderlichkeit an, « tandis que l'élément stable, permanent, inhérent à l'essence de l'être et inséparable d'elle, s'appelle μορφή » (3). « Donc le Christ possédait *avant son incarnation* la *nature* de Dieu » (4). *Prat:* « La forme de Dieu, étant l'opposé de la forme d'esclave et cette dernière ne pouvant signifier en définitive que la nature humaine, en vertu du parallélisme, „ être dans la forme de Dieu " et „ *être Dieu* " seront toujours deux locutions équivalentes » (5). *Fouard:* Μορφή sei « ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est; μορφὴ θεοῦ nous paraît ici synonyme de φύσις, οὐσία θεοῦ » (6). *Arosio* beruft sich auf Aristoteles und definiert Form überhaupt als « quello che vi è di più perfetto in ogni cosa, ciò che dà o fa l'essere, la perfezione d'ogni cosa », « e questo è *la natura o l'essenza della cosa* » (7). Ebenso *Corluy* mit der Begründung: « Entia... spiritualia sunt formae subsistentes, ita ut *forma completam eorum naturam consti-*

(1) *Praelect.* IV, 10.

(2) *Ép. de S. Paul* V, 21. Vgl. 119: « Les Pères ont toujours reconnu dans cette phrase un témoignage incontestable de la divinité de Jésus-Christ ».

(3) *Manuel bibl.* IV, 450.

(4) A. a. O. 451.

(5) *Théolog. de S. Paul.* I, 442.

(6) *St. Paul* II, 25.

(7) *La mente di S. P.* 363.

tuat » (1). *Nisius:* « Die Form ist nur die begrifflich ausgedrückte und dadurch für die Erkenntnis bestimmte *Natur*, welch letztere als das Substrat gedacht wird, von dem die Form durch die begriffbildende Geistestätigkeit abstrahiert wird » (2). *Labourt:* « Cette manière d'être réelle, *préexistente à l'Incarnation* et toujours permanente, c'est la nature, la substance, l'essence même de Dieu » (3). *Maunoury:* « La forme de Dieu est la même chose, que la nature de Dieu » (4). Hierher gehört auch *Keppler*, der unter μορφή die « *Gottherrlichkeit* in speziellem Sinn » versteht (5). Ebenso *Seitz*, μορφὴ θεοῦ bezeichne Jesus als « vollberechtigten Träger des göttlichen Wesens » (6).

β) Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων *bezeichnet zwar nicht direkt die göttliche Natur, setzt aber dieselbe als conditio sine qua non ihres eigenen Bestehens voraus.* So: *Luzzi:* « La μορφή... si connette intimamente ed organicamente con la essenza, con la natura permanente della cosa, a cui ella serve d'involucro o di estrinsecazione » (7). *Lingens* behauptet, obwohl er μορφή nur als « Erscheinungsform » auffasst, es wäre ein Un-

(1) *Specileg.* II, 66.

(2) *ZkTh* XXIII (1899) 82.

(3) *Rb* VII (1898) 407.

(4) *Comm. sur les ép. de S. Paul* II, 315: « Etre dans la forme de Dieu; c'est être une des choses qui constituent l'essence divine, par exemple la puissance infinie, la sagesse infinie, la bonté infinie; ou mieux, c'est être une des trois personnes divines ».

(5) *Uns. Herrn Trost* 244.

(6) *Ev. v. Gottess.* 520.

(7) *Lettera ai Fil.* 168.

ding, sich Christus in Gottesgestalt zu denken, ohne göttliche *Natur*. « Die dem Unendlichen eignende Erscheinungsweise kann ja unmöglich einem endlichen Geschöpf übertragen werden » (1). *Steenkiste:* « Forma Dei... connotat naturam divinam ». Eigentlich weise forma im allgemeinen darauf hin « quod quis vel quid prae se fert » (2). *Verdunoy* charakterisiert μορφή also: Elle « touche à l'essence de l'être et en est si inséparable que les Pères grecs, fins connaisseurs pourtant des nuances de leur langue, identifient la forme et la nature, bien qu'ils connaissent la différence des deux concepts » (3). Jedenfalls habe Christus so wenig in Gestalt Gottes sein können, ohne Gott zu sein, wie er in der Gestalt des Knechtes sein konnte, ohne Knecht, Mensch zu sein (4). Auch *Beelen* gehört hierher, der unter forma « divinarum Personarum aequalem gloriam et maiestatem » versteht, wobei aber die « natura divina » notwendig supponiert werden müsse (5). Ebenso *Martini:* Jesus bezitze die forma « essendo figliuolo di Dio, Dio vero, espressa imagine del Padre » (6).

(1) *ZkTh* XX (1896) 453.

(2) *Comm. in ep. Pauli* II, 109.

(3) *L'Égl. apostol.* 333.

(4) A. a. O. 334.

(5) *Comm.* 60. Vgl. ebd.: « Per formam intelligo indicari id, quod quis vel quid prae se fert. Ergo ubi agitur de forma Dei, per formam non quidem primo et per se indicatur natura divina, sed haec *connotatur*, quum forma sive species divina esse nequeat nisi una cum natura divina ».

(6) *Vecchio e nuovo Test.* XXV, 20.

γ) Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων *sei Ausdruck für die (sinnlich wahrnehmbare) Erscheinungsform Gottes, behauptet: Jos. Müller:* « Unter Gestalt Gottes muss... vom Apostel etwas gedacht worden sein, was nicht notwendig zum eigentlichen Wesen Gottes, zur Natur Gottes gehört. Gestalt bezeichnet eben das, was in den Bereich der *sinnlichen Wahrnehmung* fällt, die Erscheinungsseite, die Erscheinungsform Gottes ». Obwohl Paulus Gott nur als rein geistiges Wesen kenne wisse er doch von einer Erscheinungsseite des Unsichtbaren, welche objektiv in dem Weltschöpfungswerke bestehe, subjektiv aber wahrgenommen werde durch die sinnlich-geistige Erkenntnistätigkeit der Menschen (1).

δ) Schliesslich sei die jüngte Erklärung auf katholischer Seite von *Waldhäuser* registriert, die in allgemeiner Fassung schon bei Calvin vorliegt: Es sei an die im alten Bunde geoffenbarte *Herrlichkeit Gottes* « in der Wolken- und Feuersäule, im Sturmesbrausen, in Blitz und Donner » zu denken, in der sich « auch der Logos als trinitarische Person vor seiner Menschwerdung » befand (2).

Alles in allem, steht die katholische Exegese in der Auffassung des μορφή *wesentlich auf patristischem Standpunkt.* Die Geschichte des μορφὴ δούλου ist damit ohne weiteres schon gegeben: es bedentet durchweg Menschennatur. Einzelne *Sondermeinungen*, die δοῦλος so betont wissen wollen, als sei daraus ein

(1) *Brief an d. Phil.* 138.
(2) *Kenose* 103.

Schluss auf die *niedrige soziale* Stellung Jesu in seinem Leben zu ziehen, werden später Erwähnung finden.

b) Εἶναι ἴσα θεῷ ist uns zwar in seinem seltsamen exegetischen Geschick im Verlauf der historischen Betrachtung des ἁρπαγμός und ἐν μορφῇ θεοῦ, die beide je nach ihrer Auffassung eine Reaktion auf jenes ausüben, schon bekannt geworden. Es wird wie ein Spielball herüber und hinüber geworfen, nachdem es für die eine Erklärung unbequem, für die andere willkommen ist. Die bestimmenden Prinzipien müssen der Klarheit halber speziell fixiert werden:

α) Jene, die ἁρπαγμός als eine res rapienda betrachten, fassen εἶναι ἴσα θεῷ als Objekt des Ansichreissens auf und unterscheiden es von μορφῇ θεοῦ als etwas, was Christus noch gar nicht besitzt (Corluy, Lingens, Schell). Der Mangel könne aber nur die menschliche Natur betreffen.

β) Andere geben εἶναι ἴσα θεῷ als Besitz Christi in der μορφῇ θεοῦ zu, sei es als höheren oder niederen, denn der in μορφή ausgesprochene, und beziehen die Kenose je nach ihrer Auffassung bald auf den Inhalt des einen, bald auf den des anderen; jedenfalls ist die Bedeutung beider verschieden: *Prat* betrachtet z. B. εἶναι ἴσα θεῷ als *Ehrenrang* gegenüber der μορφή als Wesensbestimmung. « Ἴσα ne signifie pas directement " être *égal* à Dieu „, mais " être *à l'égal* de Dieu, sur le même pied que lui „ ». Es bedeutet also Geringeres als μορφή und wird durch die Kenose verloren (1). Genau so *Verdunoy:* Es handle sich bei

(1) *Théologie de S. Paul* I, 443.

εἶναι ἴσα « non de l'égalité de substance, mais de l'égalité de rang ». Und dieser gelte die Kenose, da man sich zwar nicht der Natur entäussern könne, aber der Rechte derselben (1). Ähnlich *Lingens* (2).

γ) Wieder andere halten εἶναι ἴσα θεῷ und ἐν μορφῇ θεοῦ *für inhaltlich identisch*, sei es dass sie beide als Bezeichnung der göttlichen Natur auffassen oder wenigstens als die göttliche Natur postulierend, wenn auch von dieser trennbar: *Vigouroux* bemerkt zu εἶναι ἴσα: « Cette formule équivaut à la précedente „ existant dans la forme de Dieu ", et établit la préexistence, l'éternité et l'infinité du Verbe Incarné » (3). *Nisius:* « Es ist eine wohlbegründete und auch von den besten neueren Interpreten aufgenommene exegetische Erkenntnis, dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ sachlich dasselbe bezeichnet, was μορφὴ θεοῦ, nur in allen verständlicher, unzweideutiger (!) Fassung ». Dafür spreche schon der Artikel (4). Ebenso *Luzzi* (5). Ahnlich *Beelen* mit Berufung auf den *Artikel:* « Ex quo (τό) conficitur illud εἶναι ἴσα θεῷ Apostolo idem hoc esse, secundum rem, quod sibi voluit per praecedens ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων » (6).

c) Ἐκένωσεν. Die mittelalterliche und spätere Exegese, die bereits den hier von den zwei bekannten Hauptgedanken begrenzten einheitlichen Strom der

(1) *L'Égl. apostol.* 334.
(2) *ZkTh* XX (1896) 454.
(3) *Manuel bibl.* IV, 451.
(4) *ZkTh* XXIII (1899) 87.
(5) *Letter. ai Fil.* 168.
(6) *Comm.* 61.

Überlieferung geteilt hat, um teils bei μορφή, besonders aber bei ἐκένωσεν neue exegetische Wege zu versuchen, trägt bereits das *Gesamtbild der neueren katholischen Auffassung ziemlich vollständig in ihrem Schoss.* Dass in der Auffassung von μορφή grössere Schwankungen eingetreten sind, als sie die mittelalterliche und Renaissance-Exegese sah, hat wohl innerhalb des Bildes Verschiebungen von der einen zur anderen Theorie hervorgerufen, aber keine neue geschaffen.

Deutlich sind zunächst die zwei patristischen Grundlinien erhalten:

α) *Dass die Kenose überhaupt in der Annahme der menschlichen Natur besteht.* Bei den meisten wird dies als selbstverständliches Datum vorausgesetzt, von anderen ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. *Schaezler* (1), *Massl* (2), *Keller* (3), *Beelen* (4), *Luzzi* (5) etc.

β) Ebenso klar tritt der *zweite patristische Grundgedanke hervor: Die Gottheit blieb in der Kenose unversehrt. Schaezler:* Christus habe durch die « Menschwerdung sich selbst entleert, ohne sich dadurch seiner Gottgleichheit zu entäussern, die er eben deshalb *auch nach seiner Menschwerdung* nicht wie ein geraubtes Gut ansieht, sondern wie etwas, was ihm vermöge seines Wesens zukommt » (6). *Schell:* « Die Selbstentäusserung, von der Phil 2, 5 spricht,

(1) *Menschwerdung* 53.
(2) *Erkl. d. N. T.* IX, 28.
(3) *Sonnenkraft* 56.
(4) *Comm.* 62.
(5) *Letter. ai Fil.* 16c
(6) A. a. O. 1.

ist nicht mit irgend einer Veränderung im göttlichen Lebenskreise verbunden, sondern innerhalb des menschlichen Lebenskreises beschlossen » (1). Ähnlich *Péronne* (2), *Massl* (3).

Damit verbindet sich die Reproduktion der Gedanken der Renaissance-Exegese.

γ) Die *Auffassung Cajetans,* Christus habe sich der *aequalitas, des* εἶναι ἴσα, *entäussert*, kehrt wieder bei *Labourt,* der aber darunter die « prérogatives extérieures » der Gottheit versteht (4). Ebenso bei *Lingens* (5). Hierher gehört auch *Vigouroux,* insofern er die Kenose für dieselben « prérogatives » gelten lässt, « auxquelles sa divinité lui donnait droit ». Der forma Dei habe er sich nicht entäussern können, weil diese seine Natur bedeute (6). Genau so *Saint-Paul* (7).

δ) Der verwandte Gedanke des *Tirinus, Cornelius a Lap., Menochio:* die Kenose bedeute die *Ablegung der maiestas,* wird von den meisten katholischen Vertretern der neueren Theologie wiederholt. *Massl:*

(1) *Dogm.* III, 128.

(2) *Ép. de S. Paul* V, 121.

(3) *Erkl. d. N. T.* XI, 125. Die μορφή sei von Christi Zustand vor der Menschheit ausgesagt und bedeute Natur. Die Menschwerdung sei nicht so zu verstehen, als habe er « diese göttliche Natur und Wesenheit, als er Mensch ward, aufgegeben und verloren. Denn seine göttliche Natur blieb, nachdem das Wort die menschliche Natur an sich genommen, dieselbe, unveränderlich in sich ».

(4) *Rb* VII (1898) 412.

(5) *ZkTh* XX (1896) 461.

(6) *Manuel bibl.* IV 451.

(7) *Rb* N. S. VIII (1911) 553.

« Er entleerte sich seiner Herrlichkeit und machte sich, da er alles hatte, zu einem solchen, der nichts hatte » (1). Ähnlich *Scheeben* (2). *Keller:* Christus habe « auf die äussere Hoheit und göttliche Majestät verzichtet » (3). *Keppler:* « Den Glorienglanz der Gottheit verschloss er sozusagen in der menschlichen Hülle » (4). *Nisius:* Die Kenose beziehe sich auf die *gloria externa,* was allerdings in den Termini der Stelle nicht direkt ausgesprochen, aber zu erschliessen sei (5). *Luzzi:* ἐκένωσεν wolle « accentuare il contrasto fra *la gloria* da lui posseduta anteriormente alla incarnazione e la sua umiliazione posteriore ». Er fügt hinzu, auf Grund dieses Ausdruckes (ἐκένωσεν) die Grenzen der Menschheit Christi bestimmen wollen, sei « un voler cercare l'introvabile » (6). Vgl. *Curci* (7).

Hierher gehören auch jene, welche Christus in der Kenose die *forma Dei* ablegen lassen, aber darunter nicht die Natur, sondern eine, wiederum von den Einzelnen verschieden definierte, « *Erscheinungsform* Gottes » verstehen. *Beelen* bemerkt zu exinanivit « h. e. inanem reddidit, depressit, se evacuavit, puta illa μορφὴ θεοῦ, divina illa gloria et maiestate ». Unter evacuare versteht er näherhin ein *Verbergen* unter der

(1) *Erkl. d. N. T.* IX, 28.
(2) *Dogm.* II, 724.
(3) *Sonnenkraft* 56.
(4) *Uns. Herrn Trost* 244.
(5) *ZkTh* XXIII (1899) 91.
(6) *Letter. ai Fil.* 168.
(7) *N. Test.* III, 298.

μορφὴ δούλου (1). *Jos. Müller:* Christus « entäusserte sich desjenigen Anteils an der Erscheinugsform Gottes, den er infolge seiner ideellen und realen, kosmischen und heilsökonomischen Beziehungen zur Welt überhaupt, sowie zur Menschenwelt insbesondere in der vor seiner Menschwerdung liegenden Periode hatte. Es war dies objektiv überhaupt und für Christus auch subjektiv zwar unverlierbar, wohl aber konnte es dem Bereich des Bewusstseins der Menschenwelt entzogen werden; insofern vermochte Christus sich des "Seins in Gottesgestalt „ zu entäussern ». Die « offenbarungsgeschichtliche und providentielle *Vorbereitung* » dieser Kenose lag bereits im AT und setzte sich zusammen aus dem Dunkel, welches den Messiasnamen umgab, dem Widerspruch und der Entstellung, die das Messiasbild verzerrten (2). *Waldhäuser* wiederholt im Ganzen den Gedankengang Calvins, gibt ihm aber durch den Hinweis auf den Blitz und Donner, als die Offenbarungsherrlichkeit Gottes im AT, der Christus entsagt habe, etwas andere Ausgestaltung: « Paulus denkt sich... den Logos im Begriff Mensch zu werden und schaut ihm gleichsam in die Seele und liest seine Gedanken — ein hoher Gedankenflug! Der Logos konnte, weil ἐν μορφῇ θεοῦ, bei seinem beschlossenen Erscheinen in der Welt mittels Annahme einer Menschheit, in derselben Herrlichkeit, in demselben nach aussen sich offenbarenden Glanz auftreten, wie im Alten Bund, er konnte seiner Mensch-

(1) *Comm.* 62.
(2) *Brief an d. Phil.* 148.

heit... diese Herrlichkeit mitteilen... und also auch in seiner Menschheit in göttlicher Herrlichkeit — ἐν μορφῇ θεοῦ — erscheinen... Aber er entäusserte sich selbst ». Die Menschheit sollte « ihm nicht zur Offenbarung *überwältigender Herrlichkeit dienen* » (1).

Auch *Scholz* muss hier genannt werden, obwohl er ungenau von einer Entäusserung der « unendlichen Grösse » spricht (2).

ε) Der in seiner Einfachheit sympathische, der Tradition am meisten entsprechende Gedanke des *Aquinaten*, die Annahme der in sich gegenüber der Gottheit *nichts* bedeutenden Menschheit sei die eigentliche Essenz einer unbegreiflichen Exinanitio, wird von *Steenkiste* weitergeführt: Die *Kenose* bestehe in der Menschwerdung: « natura humana, utpote *ex nihilo creata, inane quid et vere nihilum est ex semet-ipsa* » (3). Auch *Seitz* hat ihn wohl im Sinn mit seiner originellen Fassung: « Das ἐκένωσεν ist aus der Parallele mit ἐταπείνωσεν zu erklären als ein *moralisches Zunichtemachen*, oder Erniedrigen *seiner selbst*. Physisch erleidet seine Persönlichkeit weder nach der göttlichen noch nach der menschlichen Seite eine Einbusse. Seine *göttliche Person* mit der ihr eigenen Natur bleibt ebenso *intakt*, wie das zur Einheit mit dieser aufgenommene menschliche Wesen. Aber moralisch tritt das unsichtbare, nur mittelbar aus sichtbaren Wirkungen zu erschliessende göttliche We-

(1) *Kenose* 103 f.
(2) *N. Test.* III, 292.
(3) *Comm. in ep. Pauli* II, 110.

sen zurück hinter dem sichtbaren und unmittelbar in die äussere Erscheinung (σχῆμα) tretenden Menschenwesen » (1).

Die von *Calvin* für die Art und Weise des Verzichtes auf die göttliche Herrlichkeit gegebene Definition: sie bestehe in einem *Verbergen der Majestät,* wird wieder auf genommen von *Martini:* Die *Kenose* habe sich vollzogen nicht durch Ablegung der Gottheit, sondern « perchè *occultata* la maestà e la gloria della divinità assunse la umana natura » (2). Ähnlich *Corluy:* Christus habe sich nicht entäussert durch Ablegung der forma Dei, sondern « quod eam sub humana natura occultavit » (3).

Schälen wir aus diesen mannigfachen Formulationsumhüllungen den stabilen Kern heraus, dann lautet das *Ergebnis: dass die wahre, durch die Inkarnation unversehrt gebliebene Gottheit des Logos infolge der Menschwerdung in dem sich als wahren Gott und wahren Menschen wissenden und doch nur als* **armer niedriger Mensch** *erscheinenden Jesus nicht in* **ihrer Herlichkeit** *erschaubar war,* bildet nach katholischer Auffassung das Geheimnis der *Kenose.* Dabei ist oft der *Mangel der göttlichen Herrlichkeit* und das Erscheinen Jesu *ohne Glorie* so sehr als *Wesen der Kenose* unterstrichen, dass es bei vielen den Anschein hat, — bei andern ist es nicht einmal nur mehr Schein — als wollten sie sagen: Die Kenose bestünde nicht, wenn Christus in verherrlich-

(1) *Ev. v. Gottess.* 523.
(2) *Vecchio e nuovo Test.* XXV, 21.
(3) *Specileg.* II, 77.

ter Menschheit erschienen wäre. Der dominierende Gedanke der Patristik, von Thomas aufgenommen: *Kenose ist Menschwerdung*, steht oft ganz im Hintergund.

d) Ὁμοίωμα. Die katholische Exegese findet in ὁμοίωμα meistens die Wahrheit und Wirklichkeit der Menschheit Jesu betont unter gleichzeitiger Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Jesus und der übrigen Menschheit, sei es durch die ihm zugleich eignende Gottheit oder durch diese *und* die mit ihr zusammenhängende Sündelosigkeit. So *Nisius:* die *Wahrheit* der Menschwerdung und Menschheit sei hier in « sozusagen drastischer Weise » ausgesprochen. Zugleich sei auf das Moment der Ungleichheit des Herrn gegenüber den übrigen Menschen durch die bei ihm hinzukommende Gottheit und Sündelosigkeit hingedeutet (1). Ähnlich *Simar:* « In sittlicher Beziehung besass darum, wie Paulus sich ausdriickt, sein Fleisch, d. i. seine menschliche Natur, nur eine Ähnlichkeit mit unserer, von der *Sünde* zerrütteten Natur, und er war insofern den Menschen *nur ähnlich* » (2). *Beelen* bemerkt zu ὁμοίωμα: Intellege similitudinem non apparentem aut fictam, ut voluerunt Docetae, sed *substantialem*, qua omnes homines dicuntur esse similes specie seu natura humana ». Das Moment der Ungleichheit liege in der Sündelosigkeit (3). Ebenso *Cornely* (4). *Steenkiste* erklärt: « Similis hominibus factus est, puta, humanam naturam

(1) *ZkTh* XXIII (1899) 98.
(2) *Theol. d. hl. Paul.* 153.
(3) *Comm.* 62 f.
(4) *Introductio* III, 492.

assumendo; quae cum in eo fuerit absque peccato, eatenus non aequalis, sed similis tantum fuit nostrae naturae ». Deshalb sei die similitudo aber nicht apparens aut ficta (1). Ähnlich *Péronne* (2). *Luzzi* versichert « Sua somiglianza non fu fittizia, fantasmagorica, fu vera, reale ». Aber deshalb sei sie nicht vollständig gewesen, weil die « non investigabili tesori di quella μορφή divina » hinter der Ähnlichkeit verborgen waren (3).

Ebenso *Seitz:* bei aller Wahrhaftigkeit der Ähnlichkeit Jesu mit den Menschen, bestehe doch keine völlige Gleichheit (4). Auch *Maunoury* (5). *Müller* will ὁμοιώματι ἀνθρώπων als Näherbestimmung der μορφή δούλου aufgefasst wissen, die an und für sich auch eine Engelsgestalt sein könnte und nur durch den erläuternden Zusatz klar als menschliche Gestalt definiert wird (6). Vgl. auch *Waldhäuser* (7).

Als *Grundgedanke* lässt sich fixieren: Die katholische neuere Exegese versteht unter ἐν ὁμοιώματι ἀν-

(1) *Comm. in ep. Pauli* II, 210.

(2) *Ép. de S. Paul.* V, 123.

(3) *Letter. ai Fil.* 769.

(4) *Ev. v. Gottess.* 524.

(5) *Comm. sur les ép. de S. Paul* II, 317 f., das Wort wolle besagen, « que Jésus Christ paraissant n'être qu'un homme, était plus qu'un homme ».

(6) *Brief an d. Phil.* 153.

(7) *Kenose* 154. Christus wollte den Menschen gleich sein, « nicht nur nach der leiblichen Seite (Leidensfähigkeit), sondern nach der geistigen Seite, soweit das Messiasamt nicht in Betracht kam u. s. w. ».

ϑρώπων die Versicherung der *Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit der menschlichen Natur* in Christus, der zugleich die sündelose Gottheit besitzt.

e) Σχῆμα. Geht ὁμοίωμα nach der Auffassung der katholischen Exegeten mehr auf die Natur und innere Wesenheit, so bezieht sich σχῆμα hauptsächlich auf die *Äusserungen dieser Wesenheit. Beelen* schreibt zu σχῆμα: « notat universam condicionem externam, ut conspicuam in forma corporis, victu, gestu, incessu, et ceteris ». Das ὡς weise auf die Wirklichkeit der aus dem habitus zu erschliessenden menschlichen Natur hin (1). Ebenso *Vigouroux* (2). *Steenkiste* ist der Ansicht, durch σχήματι werde nur das vorher Gesagte wiederholt, wenn auch mehr auf die Aussenseite Gewicht gelegt bleibe. « Aliis verbis repetit quod dixit in similitudine etc. Habitus est universa cuiuspiam condicio externa, conspicua in forma corporis, vultu, gestu etc. ». Von « ut » sagt er: « veritatis est nota, non nudae similitudinis » (3). Ähnlich *Maunoury:* « Dans tout son extérieur et dans tout ce qu'on voyait en lui, il apparaissait un homme: il avait faim, il mangeait; il avait soif, il buvait; il était fatigué, il se reposait, dormait » (4).

Müller versteht unter σχῆμα den Inbegriff aller durch den Körper vermittelten rezeptiven und produktiven Äusserungen der gesammten Seelen- und Geistestätig-

(1) *Comm.* 63.

(2) *Manuel bibl.* IV, 451. Christus sei als Mensch erfunden worden « par l'ensemble de ses dehors sensibles ».

(3) *Comm. in ep. Pauli* II, 110.

(4) *Comm. sur les ép. de S. Paul* II, 318.

keit Christi: Empfindungen, Eindrücke, Wahrnehmungen, seine Mienen und Geberden, seine Begabung, seine Sprache, seine Stimme, sein Temperament u. s. w. (1).

Die Fortsetzung des ersten Teiles der Philipperstelle in der *Beschreibung der Erniedrigung Christi, und seines Gehorsams bis zum Kreuzestod* kann in der geschichtlichen Darstellung übergangen werden, da sie fast keine Handhabe zum Auswirken wesentlich abweichender Sondermeinungen bietet und deshalb ein ziemlich gleichmässiges Geschick hat.

Das Bild der neueren katholische Exegese betr. Phil 2, 5-8 liegt klar vor uns. Es ist im Grunde nichts anderes als die Ausarbeitung der von der Patristik und späteren Exegese überkommenen Gedankenmassen. Die neuestens sich geltend machende abweichende Erklärung von μορφή und die damit zusammenhängende Auffassung der *Kenose* ist nicht neu, sondern hat ihre Wurzeln in der Renaissance-Exegese, bes. in der Luthers, Calvins etc.

Welches ist das Geschick der ausser ἁρπαγμός in der Philipperstelle vorkommenden Ausdrücke in der *akatholischen Exegese?*

2. Die **akatholische Exegese** bietet infolge des Einflusses des Radikalismus, der wie bei ἁρπαγμός so auch hier oft jegliche Beziehung mit dem historischen Zusammenhang abgebrochen hat, zum Teil ein tristes Chaos, aus dem es für die negative Kritik mit ihren aprioristischen, die Freiheit objektiver Forschung ertötenden Prinzipien kein Entrinnen mehr zu geben scheint.

(1) *Brief an d. Phil.* 156.

a) *Subjekt des* ὑπάρχων. Während sich in der katholischen Exegese die allgemeine Überzeugung findet, dass ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ein eklatanter Beweis für die Präexistenz Christi in Gleichwesenheit mit dem Vater sei (1), begegnen wir hier *neben der Erklärung für die Präexistenz Christi* in der Gottgleichheit der Auffassung, die Worte könnten entweder *nur* von dem *historischen Christus* oder von einem *präexistenten Idealmenschen* Christus gelten. Schon *Wettstein* glaubte darauf aufmerksam machen zu müssen, dass μορφή « denotat aliquid quod in oculos incurrit, adeoque de Deo proprie dici non potest (Jo 5, 37). Proprie autem dicitur de filio Dei, qui postquam humana forma conspectus esset, etiam in forma Dei apparuit ». Er verweist auf Mt 17, 2; Mk 9, 2 (2). *Michaelis* ist bereits so weit, dass er μορφή mit Berufung auf die Alten erklärt, denen dieses Wort « wohl nichts anderes anzeigte, als die Gestalt, in welcher die Götter zu erscheinen oder gebildet zu werden pflegten ». Die ganze Philipperstelle beziehe sich auf die Verklärung auf den Höhen des Tabor, und μορφή δούλου gehe nicht auf die Menschwerdung, sondern auf die Knechtsgestalt, die er wieder annahm und darin er... einem gemeinen Menschen ähnlich ward, sobald er wieder von dem Berg herabging (3). Auch *Usteri* lässt die Worte nur vom historischen Christus gelten mit der Begründung,

(1) Die Abweichungen von dieser Ansicht sind nicht von Bedeutung.

(2) *Nov. Test.* 268.

(3) *Paraphr. u. Anm. über d. Br. Pauli* 143.

dass es « auffallend » wäre, wenn das Vorbildliche in Christo hauptsächlich in seinen Entschluss, Mensch zu werden, gelegt und dieser Entschluss der ewigen und bloss göttlichen Person dann doch wieder aus dem Gesichtspunkt eines menschlichen Verhältnisses, des Gehorsams, betrachtet würde » (1). Ebenso *Baumgarten-Crusius:* μορφή sei « nicht von der göttlichen Natur », sondern « vom irdischen Leben Christi zu verstehen » (2).

Mit *Beyschlag* ist bereits die Reaktion eingetreten mit der Rückkehr zur Auffassung von der Präexistenz; er kommt aber nicht mehr bei dem wesentlich gottgleichen Christus an, sondern beim *Idealmenschen* Christus. Die Worte über die *Menschwerdung etc* der Philipperstelle gälten nur von der Annahme der « empirischen, gefallenen Menschennatur », nicht etwa von einem Akt, durch den der Sohn Gottes « erst unter den Begriff getreten wäre » (3). Auch *Drews* sieht in dem Christus

(1) *Entwickl. des paul. Lehrbegr.* 109 f. Die ganze Stelle paraphrasiert er also: « Ihr sollt dieselbe Gesinnung in Euch tragen, die auch in Christo war, der als das Ebenbild der Gottheit, nicht gleich einer Beute es sich selbst zu nutze machte, Gotte gleich zu sein, sondern er leerte sich selbst aus, teilte sich ganz mit, und wiewohl er das göttliche Bild in sich trug, entsagte er allen Ansprüchen auf seine königliche Würde, ging gleich allen andern Menschen einher, blieb in den Lebensverhältnissen eines geringen Menschen, trat niedrig auf, fügte sich geduldig in die über ihn verhängte Schickung bis zum Tode, ja bis zum schmachvollen Kreuzestode: deshalb erhob ihn auch Gott über alle andern » (a. a. O. 311).

(2) *Comm.* III, 2 S. 35 f.

(3) *Zur paul. Christol. StKr* XXXIII (1860) 438. Vgl. *NT Theol.* II, 80.

Pauli den « geistliche(n) *Idealmensch(en)*, wie er in den Köpfen der von platonischen Ideen beeinflussten Juden spuckte » (1).

H. J. Holtzmann führt diesen Gedanken weiter und konstruiert den himmlischen Menschen: « Dass ihn (Christus) Pls. als *menschliches Wesen* dachte, erhellt schon aus der durchgehends betonten persönlichen Identität des präexistenten, historischen und postexistenten, speziell aus der Benennung „ Jesus Christus " » (2). *Pfleiderer* ähnlich: « Nach Paulus... war Christus zwar von himmlischer Herkunft; aber darum doch wesentlich Mensch, uranfängliches Haupt und Urbild der Menschheit (3). Zur Verstärkung seiner Beweise vergisst er sogar nicht darauf hinzuweisen, « dass schon in der indischen Legende das himmlische Geistwesen, das in Buddha und anderen Erlösergestalten erscheint, als der grosse Mensch bezeichnet wird, und dass bei gewissen jüdisch-christlichen Gnostikern der in Jesus erschienene Erlösergeist derselbe ist, der zuerst in Adam verkörpert war » (4). « Es bestätigt sich damit wieder, dass die Unterscheidung der Exegeten zwischen dem Wesen des präexistenten und des postexistenten Christus eine dem Sinn des Paulus ganz ferneliegende Tiftelei ist; eine Exegese, die mehr wissen will, als der

(1) *Christustmythe* 132.

(2) *Ntl. Theol.* II, 93. Vgl. 98: « Ist er als Herr zugestandener Massen zugleich himmlischer Mensch, so kann er nicht vorher, in der Präexistenz, weniger als dies gewesen sein ».

(3) *Urchristent.* I, 229.

(4) *Entst. d. Christent.* 145 Anm.

zu erklärende Autor weiss, legt bei aller scheinbaren Exaktheit nicht aus, sondern unter » (1). Ebenso *J. Weiss* in seiner jüngsten Veröffentlichung (2).

Nach *v. Soden* ist die Präexistenz Jesu ein Produkt der paulinischen Phantasie: Die Wirksamkeit Jesu in seiner Verklärung brachte Paulus zu dem Schluss, dass in Christus mehr sei, « als in dieser geschichtlich bestimmten, endlichen Erscheinung zu Tage trat ». Paulus folgerte also, dass in Jesus Christus sich nur in der Zeit verwirklicht, was von Uranfang an im Ratschlusse Gottes vorhanden war. « Und so ergibt sich auch für Paulus, dass Christus Jesus von Ewigkeit her in Gottesgestalt in einem gottgleichen Sein existierte. Nicht als zweiter Gott ». Vor einer Ausmalung dieser Vorstellung... hat ihn das Bewusstsein bewahrt, dass unser Erkennen Stückwerk ist (3). Neuestens bezieht *Heitmüller* die Stelle *nur* auf den historischen Christus (4). Vgl. auch *Bensow* (5) und andere. *Bousset* lehnt in seiner jüngsten Schrift diesen Standpunkt entschieden ab und verteidigt den « präexistenten, überweltlichen Christus » (6).

Die Auslegungen, die μορφή unter diesen Voraussetzungen erlebte, gehen sehr auseinander:

δ) Μορφὴ θεοῦ.

α) Die alte traditionelle Auffassung, die in μορφή

(1) *Paulinismus* 128.
(2) *Urchristent* I, 375 f.
(3) *Brief an d. Phil.* 45.
(4) *ZntlW* XIII (1912) 322.
(5) *Lehre von d. Kenose* 186.
(6) *Kyrios Christos* 144. Vgl. Krüger, *Dreieinigk.* 86.

das Wesen und die Natur Christi bezeichnet wissen will, wird hauptsächlich von englischen Gelehrten vertreten. *Henry* spricht von dem Herrn als « partaking the Divine Nature, as the eternal and only begotten Son of God (1); *Irons:* « He was essentially in God's own form » (2). *Blunt:* μορφή müsse mehr bezeichnen, als « condition »; sie sei « unchangeable and is thus essentially the Nature of Deity » (3).

Wordsworth: « He who was subsisting in the form of God... must of necessity be truly and essentially God ». Gerade so, wie durch die « forma servi » die menschliche Natur bezeichnet sei, « so certainly was He also really and essentially God, of the same Nature and being with Him, in whose form He did subsist » (4). *Vincent:* « Here means that expression of being which is identified with the essential nature and character of God » (5). *Gifford:* μορφή « includes the whole nature and essence of Deity and is inseparable from them, since they could have no actual existence without it ». Sie schliesse nichts « accidental » ein (6). Vgl. *Trollope* (7).

Auch *Knopf* kennt einen « präexistenten, wesenhaften Christus », « das aus dem höchsten Himmel,

(1) *Expos. of the O. and N. T.*
(2) *Christianity* 461.
(3) *Annotated Bible* 516.
(4) *New Test.* III, 340.
(5) *Comm. on the ep. to the Phil.* 57.
(6) *Exp* IV (1896) 176.
(7) *Analecta* 496.

von Gott her, herabgestiegene Geisteswesen » (1). *Rosenmüller* sagt zur Stelle, es sei die Rede « de condicione Christi ἀσάρκου, naturaque eius augustiore » (2). Desgleichen *Neander* (3). Ebenso *Muré:* « Gestaltenis is hier hetzelfde als natuur, zoodat: in de gestaltenis Gods zijn, hetzelfde is als: de goddelijke natuur hebben, of: waarlijk God zijn » (4). Nicht anders *Reuss:* der Ausdruck sei nur gewählt, um Vater und Sohn als Personen zu unterscheiden (5).

β) *Wesentlich* dieselbe Ansicht: forma postuliere, wenn es auch nicht direkt die Natur bezeichne, dennoch unbedingt die göttliche Wesenheit, vertreten: *Lightfoot:* « The possession of the μορφή involves participation in the οὐσία » (6). *Ellicott:* « No candid man can doubt, that both anti-Nicene and post-Nicene writers were right in their deduction, that μορφὴ θεοῦ has reference to the divine nature and does express as much as θεὸς ἐκ θεοῦ and υἱὸς τοῦ θεοῦ » (7).

Sommerville: « It is equivalent to nature », da es « that appearence of a thing or person » bezeichnet, « that is inseparable from the person or thing itself » (8). *Kennedy:* forma « allways signifies a form which truly

(1) *Probl. der Paulusforsch.* 32 f.

(2) *Scholia in N. T.* IV, 596.

(3) *Phil.* 82.

(4) *Bijbel Geschiedenis* IV, 335 Anm.

(5) *Hist. of christ. Theol.* II, 62 « To him the divine nature has also an objective reality ».

(6) *Ep. to the Phil.* 110.

(7) *St. Pauls ep. to the Phil.* III, 41.

(8) *St. Pauls concept. of christ.* 189.

and fully express the being which underlies it », also die Natur (1). *Gwynn:* μορφή sei nicht absolut gleichbedeutend mit « Natur », aber « expresses that which outwardly manifests the essence or nature, the essential attributs of being, not its accidents » (2). *Green:* es sei « indicative of the interior nature » (3). Auch *Fausset* (4). Ebenso *Borrmann:* μορφή bedeute zwar zunächst « Daseinsform »; hier aber besage es.: Jesus « hatte für sich die ganze Fülle der Gottheit; die ganze göttliche Seligkeit und Macht stand ihm zur Verfügung » (5). *Kunze:* μορφή schliesse « das wesentliche Gottsein » dessen, von dem sie gilt, als « selbstverständliche Voraussetzung » ein (6). *Godet:* « L'Apôtre veut donc désigner par là un état divin respondant à la nature même de la personne qui la possède » (7). Hierher gehören auch *Exell* (8), *Lumby* (9) und *Gerlach* (10), die unter μορφή die Fülle der göttlichen Eigenschaften verstehen mit ihrer Exigenz der göttlichen Natur selbst. Vgl. *Moule* (11), *Fritsch* (12).

(1) *Phil.* (Exp. Greek T.) 435.
(2) *Comm.* III, 608.
(3) *Handb. to the Gramm. of the Greek Test.* 384.
(4) *Comm.* VI, 429.
(5) *Bibelstund.* 81.
(6) *Exige Gotth.* 15.
(7) *Introd.* I, 597.
(8) *Bibl. Illustrator, Phil.* 89.
(9) *Ep. of Paul to the Phil.* 438.
(10) *Das N. T.* II, 346.
(11) *Phil.* 64.
(12) *Programm der Sophienschule,* Berlin 1886, S. 19.

γ) Am nächsten stehen dieser Auffassung jene, die unter μορφή *die göttliche Erscheinungsform* bezeichnet wissen wollen unter Voraussetzung der göttlichen Natur.

Hierher gehören *Eadie* (1) und *Scott* (2), die bei μορφή, ähnlich wie neuerdings Waldhäuser, an die alttl Offenbarungsherrlichkeit Jahves nach aussen denken, von der sich mit Sicherheit auf das göttliche Wesen zurückschliessen lasse.

Auch jene lassen sich hier anreihen, die in μορφή *die Erscheinungsform* des vorgeschichtlichen Christus sehen, die das göttliche Wesen zur Voraussetzung habe. So *Haupt:* μορφή sei « etwas dem Subjekt Wesentliches, aus seiner Natur Hervorgehendes », aber nicht οὐσία; im Sprachgebrauch des Paulus bezeichne es « eine dem inneren Wesen entsprechende und es ausprägende Seinsform »; es könne « nur eine solche Seinsform bedeuten, in welcher das göttliche Sein zum adäquaten Ausdruck kommt ». Das führe auf den Begriff δόξα (3). An anderer Stelle: es handle sich nicht um Aussagen über das innere Wesen Christi, sondern um solche über die Formbestimmtheit desselben (4).

(1) *Comment. on the ep. of Paul* 101: « forma » bezeichne « the mode of divine manifestation », wie dies Deut 33, 2 beschrieben ist. Er fügt (102) hinzu: « No one can be in the form of God without being of the nature of God, the exhibition of the form implying the possession of the essence ».

(2) *Holy Bible* « He appeared in divine majesty and glory, as the Creator and Lord of all, in the heaven of heavens etc. ».

(3) *Philipperbr.* (Meyers Komment. IX) 65 f.

(4) A. a. O. 75.

Ebenso *Kähler* (1) und *Alford* (2). *Bensow:* μορφή sei nicht das Wesen selbst, sondern « nur dessen Erscheinung *für die Welt* »; « das Licht, worin Gott wohnt, welches sein Kleid ist;... nichts rein Äusserliches, sondern die Ausstrahlung seiner Herrlichkeit » (3). *Huene:* « Es ist die Gott eigene äussere Erscheinung, wie sie Jesus in seiner vorweltlichen Herrlichkeit besass »; das hebräische תמונה, « das die LXX bald mit μορφή, bald mit δόξα wiedergebe » (4). Auch *Ewald* glaubt in μορφή irgendwie eine Bestimmtheit des Wesens Christi Jesu sehen zu müssen, wenn er es auch nicht direkt mit « Wesen » übersetzen möchte (5).

Getrennt von diesen beiden an der Tradition festhaltenden Richtungen marschiert die grosse Anzahl neuerer protestantischer Exegeten, die die überkommenen Termini vielfach beibehalten, ihnen aber einen ganz neuen Sinn unterlegen. Die mannigfachsten Theorien, ernste und manchmal abenteuerliche, werden als richtige Lösungen proklamiert. *Ausgangspunkt ist meistens die Negation der Gottheit Christi a priori.*

δ) Von einer göttlichen *Erscheinungsform* oder einem Zustand *göttlicher Herrlichkeit,* welche aber mit einer zu Grunde liegenden wesenhaften göttlichen Natur nichts zu tun hat, sprechen: *B. Weiss*, mit dem Beifügen, der Ausdruck sei der « Dialektik » des

(1) *StKr* XXX (1857), 102.
(2) *Greek Test.* III, 166.
(3) *Lehre von d. Kenose,* 186.
(4) *Br. an d. Phil.* 32.
(5) *Brief an d. Phil.* 106.

Paulus zu verdanken, dem der, in dem die Gläubigen vor Grundlegung der Welt erwählt sind, vorzeitliches Sein haben musste (1). An anderer Stelle behauptet er, μορφή sei die Erscheinungsform, wie sie *einem göttlichen Wesen* eignet », das artikellose θεοῦ sei bemerkenswert (2). Für *Beyschlag* ist forma die Erscheinungsform des himmlischen *Menschen* Jesus (3). *Weizsäcker* meint: « Er lebte in der Gestalt oder Weise *eines Gottes* » (4). *Klöpper* ebenso: μορφή bedeute die « äussere Herrlichkeitserscheinung wie Gott » (5). *Feine* konstatiert zwar: « Paulus denkt... den präexistenten Christus nicht in der Kategorie Mensch, sondern in der Kategorie Gott; nicht anthropomorph, sondern theomorph ». Er versteht aber unter μορφή die Zustandsform eines Engelwesens » (6). Für *Nestle* ist forma die « glanzvolle Gestalt »; von wesenhafter göttlicher Natur ist natürlich keine Rede (7). Ähnlich sieht *Cone* darin « a luminous splendor or glory », wie ihn die « Gottheit und die himmlischen Wesen überhaupt » besitzen (8). Etwas verschieden *Wohlenberg:* μορφή bedeute « Herrlichkeit », aber nicht die Gottes; die mit δόξα bezeichnete sei in der Bibel also auch nicht « Gottsein », sondern « die so oder anders beschaffene Form des Göttlichen, seine

(1) *Rel. d. N. T.* 140.
(2) *Das N. T., Handausg.* II, 426.
(3) *StKr* XXXIII (1860) 438. Vgl. auch 472.
(4) *Apostol. Zeitalt.* 121.
(5) *Brief an d. Phil.* 115.
(6) *Theol. d. N. T.* 262.
(7) *StKr* LXVI (1893) 173.
(8) *Paul* 303.

aus ihm, dem Ewigen leuchtende Herrlichkeit » (1). *Weiffenbach* schliesst aus μορφή ein « Gleichheitsverhältnis mit einem Gottwesen » und gibt den Terminus mit « Erscheinungsform eines Gottwesens » wieder » (2). *Pfleiderer* erklärt die μορφὴ θεοῦ seines « himmlischen Menschen » also: « Die Gestalt oder Erscheinungsweise Gottes und der himmlischen Wesen überhaupt ist nach biblischer Anschauungsweise die δόξα, der Lichtglanz, das Gegenteil der rohen irdischen Stofflichkeit, der σάρξ ». Im Lichtglanz des Himmels hatte Paulus bei Damaskus Christum geschaut, « darum spricht er von der Erkenntnis des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesichte Christi, des Abglanzes und Ebenbildes Gottes. 2 Kor 4, 4. 6 » (3).

H. J. Holtzmann: μορφή sei nicht so aufzufassen, « als lege Pls dem vorweltlichen Christus göttliches, nicht menschliches Wesen bei, vielmehr bedeutet die Existenz in Gottesgestalt nur die göttliche Daseinsweise des Christus, ohne seinem begrifflichen Wesen als Bild idealer, von Gott gedachter Menschheit Abbruch zu tun ». Μορφή ist ihm gleichbedeutend mit δόξα (4). Ähnlich *Hilgenfeld:* μορφή führe auf « den himmlischen Menschen, nimmermehr bedeutet sie göttliches Wesen » (5) Bei *Wernle* bezeichnet es desgleichen den « himmlischen Menschen, der unseretwillen sich seiner

(1) *Comm.* (Komm. Strack-Zöckler) 103.
(2) *Zur Ausl. der Stelle* 16.
(3) *Paulinismus* 127.
(4) *Ntl. Theol.* II, 96.
(5) *ZwTh* XIV (1871) 197 f.

Herrlichkeit entäusserte » (1). *Badham* meint, man müsse sich dabei an die jüdische oder jüdisch-gnostische Idee erinnern, « regarding the spiritual enactement of events before the physical; the real preexistence of man before his materialization » (2). Auf dem gleiden Boden steht *Schlatter*, wenn er sagt, Christus wäre nicht zum Tod verdammt worden, wenn er sein » präexistentes Wesen von seiner menschlichen Person unterschieden hätte, da man ja auch an die Präexistenz der Seele glaubte. Dass er aber von « seiner Menschlichkeit die himmlische Herkunft und die ewige Herrlichkeit aussagte », habe ihm den Vorwurf der Gotteslästerung eingetragen wie das Leben gekostet (3). Ebenso *Brückner:* die μορφὴ θεοῦ des Gottessohnes hat keine andere δόξα, als das σῶμα ἐπουράνιον des himmlischen Menschen ». Diese δόξα, nennt er himmlische Glorie » (4). Ähnlich *Holsten:* Paulus stelle sich den präexistenten Christus als eine « himmlische δύναμις ἄσαρκος vor, als πνεῦμα ἄσαρκον in einem σῶμα πνευματικόν aus himmli-

(1) *Anfänge* 178.

(2) *ExpT.* XIX (1908) 332.

(3) *Theol. d. N. T.* I, 457 f. Das Wesen der Präexistenz schildert er näherhin mit folgenden Worten: « Einzig dem Sündlosen wird es möglich, seinen bewussten Denk- und Willensakt als Gottes Wirkung und seinen menschlichen Lebensstand als zu Gott gehörend zu betrachten, und einzig der Sicheinsgedanke Jesu bewirkt, dass der Ewigkeitsgedanke seine Selbständigkeit in seinem Verhältnis zum Vater nicht aufgibt und keine Vereinerleiung mit Gott herbeiführt, so dass seine Gemeinschaft mit Gott in der klaren Unterscheidung seines Lebens von Gott und inseiner völligen Unterwerfung unter Gott ihre Basis behält » (457).

(4) *Entst. d. paul. Christol.* 77.

scher Lichtsubstanz, δόξα », aber nicht als Menschen (1). Auch für *Engel* ist μορφή soviel wie δόξα, die nur auf den *historischen* Christus Bezug hat (2).

ε) μορφή bezeichne allgemein einen *übermenschlichen* Zustand, behauptet *P. W. Schmidt:* μορφὴ θεοῦ könne nur « ein allgemeiner Ausdruck der höchsten Würde, der schlechthinigen Übermenschlichkeit sein. Alle konkreteren Ausdeutungen schiessen über das Ziel hinaus » (3). *Nösgen* begreift darunter « göttliche Macht und Herrlichkeit », wie sie Christus seinem « *übermenschlichen Wesen* », « seinem Anfang und Ausgang nach » zustand. Es könne aber nicht mit « völlig unisraelitischer Vorstellung die Erscheinung eines Gottwesens » bezeichnen (4).

ζ) μορφή *ist blosser Phantasieausdruck* nach *Ernesti:* « Wir können... in der Bezeichnung Christi durch ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nur den Phantasieausdruck dafür sehen, dass er in seiner Präexistenz mehr war als ein Knecht Gottes, wie es die Menschen sind » (5). Auch *Grimm* ist der Überzeugung: « Wir stehen hier auf dem Boden naiver religiöser Phantasievorstellung, nicht begriffsmässiger Bestimmtheit und Schärfe » (6).

η) μορφή *bedeutet ein Vacuum*, das erst der künftigen *Ausfüllung* durch die göttliche Herrlichkeit harrt: so *Sabatier:* « C'était, en lui, la capacité de recevoir

(1) *JpTh.* II (1876) 125.
(2) *Programm des Gymnas.* Greiz 1887 S. 6.
(3) *Ntl Hyperkritik* 58.
(4) *Gesch. d. ntl Offb.* II, 234.
(5) *StKr* XXI (1848) 913.
(6) *ZwTh* XVI (1873) 37.

et de contenir toute la plénitude de la vie divine » (1). Verwandt damit ist die Anschauung *de Wettes*, die göttliche δόξα habe Christo von Anfang an *potentia* innegewohnt und im Verlaufe seines geschichtlichen Lebens ihre Realisation gefunden (2).

ϑ) μορφή weise auf eine « *vorzeitliche sittliche Existenz* » Jesu hin, werden wir von *Bunsen* belehrt: « Das eigentliche Sein Christi bringt eine göttliche Bestimmtheit (Gestalt), eine göttliche Würde mit sich », insofern er das Werkzeug des gesamten Waltens Gottes ist. Seine wirkliche « Existenz » aber machte diese Würde insofern aus, als sein inneres sittliches Wesen diesen Charakter völliger Übereinstimmung mit Gott an sich trug. Sein Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein decken sich; die Willensrichtungen Jesu unterscheiden sich nicht von denjenigen Gottes. Die eigentliche sittliche Existenz Jesu weist also eine vollständige Einheit mit seinem idealen, göttlichen Berufe auf; wie dieser *ewig*, so wird daher jene *vorzeitlich* vorgestellt » (3).

c) Εἶναι ἴσα ϑεῷ erfährt, wie in der katholischen Exegese, eine dreifache Beurteilung hinsichtlich seines Verhältnisses zu ἐν μορφῇ ϑεοῦ, wenn auch seine in-

(1) *L'Apôtre Paul* 274.

(2) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 183: « Sein (Pauli) Glaube, dass Christus die göttliche δόξα in sich getragen, beruhte auf der Anschauung seines ganzen geschichtlichen Lebens, in welchem sie actu erschienen war. Er nahm mit Recht an, dafs sie ihm von Anfang an potentia innegewohnt habe ».

(3) *Die Bibel* IV, 513.

haltliche Ausdeutung in beiden Lagern nicht immer dieselbe ist unter sonst gleichen Voraussetzungen.

α) Für jene, die ἁρπαγμός, als res rapienda auffassen, muss also εἶναι ἴσα wieder ein Besitz sein, der in der Zukunft liegt. So für: *Wettstein, Lünemann, Ernesti, Baumgarten-Crusius, Beyschlag, B. Weiss, Hilgenfeld, R. Schmidt, Lewin, Irons, Klöpper, Holtzmann, Weinel, Brückner, Költzsch, Niebergall, Deissmann, Badham, Green, Thieme, Vischer, Sabatier, Hausrath, Preuschen, Dibelius, J. Weiss, Nägeli, De Wette* u. a. Hier aber soll der noch abgehende Besitz nicht einen Mangel der *menschlichen Natur* bedeuten, wie bei den Vertretern der katholischen Exegese, sondern der Person des Präexistenten. Den klaffenden Abgrund zwischen beiden bildet die Frage nach der *Gottheit Christi.*

β) Andere betrachten εἶναι ἴσα θεῷ als ein von Christus in der μορφῇ θεοῦ bereits besessenes Gut, ohne dass es mit diesem identisch sei. Katholischerseits nahm man gerne seine Zuflucht zu dieser Ansicht, um so in εἶναι ἴσα θεῷ leicht ein Objekt der Kenose zu finden, da dieselbe nach der Anschauung der meisten sich nicht auf μορφή als Äquivalent für οὐσία beziehen kann. Diese Rücksicht kommt hier allerdings in Wegfall. *Hofmann*, der in seinem « Schriftbeweis » μορφή auf die θεότης und εἶναι ἴσα θεῷ auf die Menschheit bezogen wissen wollte [1], gab später zu, dass εἶναι ἴσα zeitlich mit dem Zustand ἐν μορφῇ zusammenfalle, immerhin aber von diesem selbst zu unterschei-

[1] *Schriftbew.* I, 151.

den sei wie die « Erscheinung » vom « Sein » (1). Ähnlich *Ewald* (2), *Fausset* (3), *Holsten* (4), *Pfleiderer* (5) (früher), *Bensow* (6), *Gifford* (7), *Gwynn* (8), *Trollope* (9).

γ) Wieder andere halten μορφὴ θεοῦ und εἶναι ἴσα θεῷ für *völlig* oder wenigstens *fast gänzlich identisch* und lassen beide in der Kenose verloren gehen: *Wetzel:* Es sei « von selbst klar », dass die beiden nicht völlig verschieden sein können (10). *Grimm:* τὸ εἶναι bedeute wegen der Identität mit μορφή die *besagte* Gottgleichheit (11). *Stevens:* Beide Ausdrücke seien « substantially equivalent here, and regard them as describing the dignity of which Christ is said in his humiliation to have emptied himself » (12). Ebenso *Kögel* mit Hinweis auf den Artikel τό vor εἶναι ἴσα als Bezeichnung von etwas bereits Genanntem (13).

δ) Die *inhaltlichen* Ausdeutungen, die εἶναι ἴσα

(1) *Hl. Schrift* IV, 3 S. 62.

(2) *Brief an d. Phil.* 110 Anm.

(3) *Comm.* VI, 429.

(4) *FprTh* I (1876) 126.

(5) *ZwTh* XIV (1871) 521. *Urchristent.* I, 230 dünkt es ihm schon schwer, zu entscheiden, ob die beiden Ausdrücke gleich oder verschieden aufzufassen seien.

(6) *Lehre von d. Kenose* 226.

(7) *Exp* IV (1896) 243.

(8) *Comm.* III, 608: es bilde den Gegenstand der Kenose.

(9) *Analecta* 495.

(10) *StKr* LX (1887) 541. Vgl. 544.

(11) *ZwTh* XVI (1873) 40.

(12) *The Paul. Theol.* 215.

(13) *BFTh* XII (1908) 118.

unter der Voraussetzung seiner Verschiedenheit von μορφή allenthalben erfahren hat, sind mannigfaltig: Nach *Gifford* deutet es einen Zustand, eine Beziehung gegenüber μορφή, der essentiellen Form an. Ἴσα, sagt er, « can not refer to the *one* unchanging nature or essence of Deity, but denotes the various conditions or states in which it was possible for that nature to exist and manifest itself as divine » (1). Ähnlich *Kennedy:* μορφή bezeichne die Natur, εἶναι ἴσα dagegen « a relation » (2). Ebenso *Klöpper* über τὸ εἶναι ἴσα: « Dieser substantivierte, durch ein Adverb näher charakterisierte Infinitiv » bringe « seiner grammatischen Bildung entsprechend nur eine gewisse Art und Weise des Seins, also nicht eine Substanz, sondern einen Verhältnisbegriff » zum Ausdruck (3). *Gwynn:* « They relate not so much to the essential Godhead (die in μορφή bezeichnet sei), as rather to its State or Mode » (4). Schon *Bunsen* meinte: « Während dieses (μορφή) das eigentliche innere Sein ausdrückt, bezeichnet jenes (εἶναι ἴσα) den diesem entsprechenden äusseren Zustand » (5). *Holsten* sieht darin die der « Daseinsform » entsprechende « Daseinsweise » (6). Nach *Kögel* bezeichnet es die « Aussenseite » als eine, die mit dem ganzen Dasein zusammenhängt und durch

(1) *Exp* IV (1896) 242.
(2) *(Exp Greek T.) Phil.* 437.
(3) *Brief an d. Phil.* 118.
(4) *Comm.* III, 608.
(5) *Die Bibel* IV, 513.
(6) *JprTh* II (1876) 126.

dasselbe bedingt ist » (1). Ähnlich *Sommerville* (2). *Weiffenbach* versichert, dass sich μορφή und εἶναι ἴσα « nur wie wesenhaftes Verhältnis und äusserliches Inerscheinungtreten zu einander verhalten » (3). *Ewald* weiss, dass der Apostel « mit dem ἴσα εἶναι θεῷ augenscheinlich ein sozusagen quantitativ vorgestelltes Sein im Sinn hat, das als mit der Qualität des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν gegeben gedacht wird » (4).

Andere versichern mit derselben Zuversicht *genau das umgekehrte Inhaltsverhältnis* von εἶναι ἴσα und μορφή. So *Eadie:* Εἶναι ἴσα bezeichne nicht eine « resemblance, but *sameness of quantity or measure* » (5). Noch deutlicher *Fausset:* Μορφή « expresses the self-manifesting characteristics, majesty and beauty of Deity », dagegen εἶναι ἴσα « His essential equality in all respects with God the Father » (6). Ähnlich erklärt *Vincent* εἶναι ἴσα als « a matter of essential being » (7). Vgl. auch *Raebiger* (8).

Dazu kommt eine Reihe Sonderauffassungen innerhalb dieser beiden Grenzpunkte: Bald soll εἶναι ἴσα die κυριότης als Leidenslohn bedeuten; so bei *Weiffenbach* in näherer Erklärung seiner obigen Ansicht (9).

(1) *BFTh* XII (1908) 82.
(2) *St. Pauls concept. of Christ.* 190.
(3) *Zur Ausl. der Stelle* 10.
(4) *Brief an d. Phil.* 110.
(5) *Comment. on the ep. of Paul* 103.
(6) *Comm.* VI, 429.
(7) *Comm. on the ep. to the Phil.* 86.
(8) *Christol.* 84.
(9) *Zur Ausl. der Stelle* 50.

Brückner (1). Bald soll es sich auf die göttlichen Attribute beziehen, wie bei *Lightfoot* (2). Bald das Mittel zum Rauben der göttlichen Herrlichkeit bezeichnen, so bei *Bensow* (3). Bald « Verehrung und Herrlichkeit unter den Menschen », so bei *Baumgarten-Crusius* (4). Schliesslich soll es gar die « Bedeutung einer vom Teufel vorgespiegelten, also einer Wahnherrlichkeit » haben, wie bei *Kähler* (5).

d) Ἐκένωσεν. Die Signatur der Geschichte dieses Punktes ist ein chaotisches Durcheinander der widersprechendsten Hypothesen. Es ist *hier* nicht angängig, die von *Bensow* (6) aufgestellte und von *Waldhäuser* (7) übernommene Gliederung der Geschichte der Kenose vorzunehmen, da sich die exegetisch-historische Darstellung im allgemeinen an die Termini der Philipperstelle anzulehnen hat. Einigermassen lässt sich folgende Gruppierung feststellen:

A) *Die meisten* suchen die Art der Kenose dadurch festzustellen, dass sie im Zusammenhange der Philipperstelle ein ausdrücklich benanntes *Objekt* herauszulesen suchen, auf das sich ἐκένωσεν bezieht.

α) *Nach den einen ist dieses Objekt gegeben in* μορφή: Die « Gottesgestalt » sei Gegenstand der Selbstentäusserung. *Beyschlag:* Die Kenose wolle nicht die

(1) *Entst. d. paul. Christol.* 68.
(2) *Ep. to the Phil.* 111.
(3) *Lehre von d. Kenose* 205.
(4) *Comm.* III, 2 S. 36.
(5) *StKr* XXX (1857) 102.
(6) *Lehre von d. Kenose* 273.
(7) *Kenose* 59.

« Selbstdepotenzierung des Logos zum neugeborenen Menschenkind, nicht eine Menschwerdung als solche » bezeichnen, sondern « nur die freiwillige Vertauschung eines Standes der Herrlichkeit mit einem verachteten und geringen ». 2 Kor 8, 9 seien die Worte des Philipperbriefes erläutert (1). *Lünemann* sagt von ἐκένωσεν: « manifesto respicit ad vocabula ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων »; es wolle bedeuten: « (Christus) abdicavisse *maiestate divina,* quam utpote qui creator esset et dominus rerum omnium, possideret in principio » (2). *Hofmann:* die Vertauschung der einen μορφή mit der andern sei gemeint: « dass Christus Jesus sich der Erscheinung in göttlicher, selbstherrlicher Macht, in welcher er sich der Welt gegenüber befand, begeben habe, um dafür die Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit... anzunehmen » (3). *Holsten:* Christus habe sich selber seiner göttlichen *Daseinsform und Daseinsweise* entäussert. Er begreift also zugleich εἶναι ἴσα mit in der Kenose (4). Ähnlich *Kögel:* « Es ist des Verfassers klare Absicht, auszusprechen, dass damit, dass Jesus die zweite μορφή angenommen, er sich der ersten begeben. Eine ist für die andere eingetauscht » (5). Später versichert er: Εἶναι ἴσα sei « in

(1) *StKr* XXIII (1860) 474.

(2) *Ep. ad Phil.* 17.

(3) *Schriftbew.* I, 142. Vgl. auch: *Hl. Schrift* IV, 3 S. 63: Christus habe die « Gottesgestalt mit ihrem Widerspiele, der Knechtsgestalt vertauscht ».

(4) *JprTh* I (1875) 450.

(5) *BFTh* XII (1908) 71.

den Tausch mit eingeschlossen » (1). Auch *Weiffenbach* bezieht das ἐκένωσεν auf beide Ausdrücke, als die Bezeichnung des Reichtums, an den Christus in der Selbstentäusserung « Hand gelegt » (2).

B. Weiss: Anstatt in der δόξα zu erscheinen, « entäusserte er (Christus) sich sogar dessen, was er besass, nämlich der μορφὴ θεοῦ » (3). *P. W. Schmidt:* Nicht auf εἶναι ἴσα θεῷ könne sich die Kenose beziehen, da es das « gottgleiche » Wesen bedeute, sondern nur auf μορφὴ θεοῦ (4). *Haupt:* Die μορφὴ θεοῦ sei durch den Kenosis-Akt so verändert worden, dass sie den entgegengesetzten Inhalt bekommen habe (5). *Klöpper:* « Zu denken ist... daran, dass sich der präexistente Gottessohn selber dessen entäussert hat, was sein... ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ konstituierte » (6). *Bensow* spricht wieder von einem Eintauschen der μορφὴ θεοῦ gegen die μορφὴ δούλου (7). *Pfleiderer:* Christus « entleerte, entäusserte sich selbst, sc. des Besitzes, den er in seinem bisherigen Dasein ἐν μορφῇ θεοῦ eben an der gottgleichen Erscheinungsform der δόξα und der damit verbundenen κυριότης gehabt hatte (8). Ebenso *Wernle* (9), *Dibelius* (10), *Faus-*

(1) A. a. O. 78.
(2) *Zur Ausl. der Stelle* 30.
(3) *Rel. d. N. T.* 422. Vgl. auch *Philipperbr.* 151.
(4) *Ntl Hyperkritik* 60.
(5) *Philipperbr.* (Meyers Kommentar IX) 75.
(6) *Brief an d. Phil.* 125.
(7) *Lehre von d. Kenose* 217.
(8) *ZwTh* XIV (1871) 521.
(9) *Anfänge* 179.
(10) *Geisterwelt im Gl. d. Paul.* 104.

set (1). Gerade das Gegenteil: μορφή könne nicht Gegenstand der Kenose sein, behauptet *Dorner* (2). Ebenso *Köstlin* (3), *Sommerville* (4).

β) Εἶναι ἴσα θεῷ *sei Objekt der Kenose* wird versichert von *Nösgen:* Christus habe sich der ihm « an sich eigentümlichen Seinsart (des Gott Gleichseins) entleert » (5). Ebenso *Bunsen* (6), *Wohlenberg* (7), *Grimm* (8), *Gifford:* Christus « abjured the prerogatives of equality with God » (9). Seltsam ist die Auffassung *de Wettes,* der Christus des εἶναι ἴσα θεῷ sich entäussern lässt, obwohl er es gar nicht besass, also « insofern, als es in Jesu Macht gestanden hätte, nicht insofern er es wirklich besass » (10).

Auch *Gerlach* gehört hierher mit seiner radikalen Ansicht, Christus « entsagte dem Besitze und Gebrauche seiner göttlichen Kräfte und Vorzüge » (11). Ähnlich *Edersheim,* der Christus auf seine göttliche Allwissenheit vollständig verzichten lässt (12). *Bensow* spricht

(1) *Comm.* VI, 429.
(2) *JdTh* I (1856) 395.
(3) *JdTh* III (1858) 96.
(4) *St. Pauls concept. of Christ* 215.
(5) *Gesch. d. ntl Offb.* II, 235.
(6) *Die Bibel* IV, 513.
(7) *Comm.* (Komm. *Strack-Zöckler*) 105.
(8) *ZwTh* XVI (1873) 41.
(9) *Exp* IV (1896) 256.
(10) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 185.
(11) *Das N. T.* II, 346.
(12) *Life and times of Jes.* II, 503. Das sei ein Stück seiner Selbstentäusserung gewesen, « voluntarily to forego His Divine

gemässigter nicht von einem Verzicht auf die göttlichen Eigenschaften, sondern von einer « Modifikation » derselben in anthropozentrischem Sinn (1).

Die *ganz gemässigte Richtung* stellen jene dar, die Christus die göttliche Herrlichkeit ablegen lassen, während sein Wesen unberührt blieb: *Exell:* die Kenose bestehe in der Ablegung « of the Divine glory, not by ceasing to be what He was » (2); an anderer Stelle: « of all glorious prerogatives and manifestations of the Godhead » (3). *Eadie:* « He laid aside the.... splendor of divinity... the glory of the Godhead » (4). *Lightfoot:* Christus entäusserte sich « of the insignia of majesty » (5). Ebenso *Moule* (6), *Raebiger* (7). *Ellicott* lässt den Herrn die « godlike majesty and visible glories, which He had from all eternity », ablegen (8). *Sommerville* ähnlich (9); ebenso *Blunt* (10), *Henry* (11), *Gwynn* (12),

---

knowledge in the choice of His humane actions ». Wenn das Göttliche dominierend wäre, könnte er durch seinen Gehorsam keine Verdienste erwerben.

(1) *Lehre von d. Kenose* 239.
(2) *Bibl. Illustrator, Phil.* 98.
(3) A. a. O. 90.
(4) *Comment. on the ep. of Paul* 102.
(5) *Ep. to the Phil.* 112.
(6) *Phil.* 66.
(7) *Christol.* 85.
(8) *New Test. Comm.* 44.
(9) *St. Pauls concept. of Christ.* 216.
(10) *Annotated Bible* 516.
(11) *Expos. of the O. and N. T.* (*Phil.*).
(12) *Comm.* III, 610.

Alford, der allerdings diese abgelegte Glorie μορφή nennt, aber das Wesen Christi intakt bleiben lässt (1). *Thieme* lässt ihn den Glanz des « göttlichen Herrn und Gebieters » ablegen (2), *Cremer* die « Königsstellung » (3). *Muré:* Christus entledigte sich « van den luister zijner goddelijke majesteit » (4). *Trench*: Er enstsagte seiner « Herrlichkeit » (5).

Hierher gehören auch *Lumby* (6), *Borrmann* (7), *Moe* (8), die eine κένωσις χρήσεως lehren, während die göttlichen Eigenschaften vorhanden bleiben.

B) Mehr allgemein als Ausdruck für die Menschwerdung, ohne spezielle Fixierung eines Objektes für ἐκένωσεν, wird die Kenose aufgefasst von *Ewald:* « Es handelt sich um den einmaligen mit der *Menschwerdung* vollzogenen Akt der Annahme der Knechtsgestalt gegenüber dem Herrlichkeitsstande (9). *Weizsäcker* sieht die Kenose einfach « in seinem Kommen und

(1) *Greek Test.* III, 168.

(2) *ZntlW* VIII (1907) 17.

(3) *Bibl. Wörterb.* 171.

(4) *Bijbel Geschiedenis* IV, 330 Anm.

(5) *Synonyma* 174.

(6) *Ep. of Paul to the Phil.* 440 « .... laid aside its exercise, not its essence ».

(7) *Bibelstunden* 95 : es « wird damit (mit κενοῦν) ein Besitzstück ausdem Verfügungsrechte des Besitzers genommen ». « Alle göttlichenHoheitsrechte... gab er (Christus) ab und verzichtete darauf ».

(8) *Paulus u. d. ev. Gesch.* 95. Wenn das Beispiel Christi vorbildlich sein sollte, dann musste er auf den Gebrauch seiner Herrlichkeit gegenüber Untergeordneten verzichten. Die Kenose betrifftt also nicht eine Beziehung zu Gott.

(9) *Brief an d. Phil.* 107.

Leben als Mensch » (1). Ähnlich *Wordsworth* (2). *Reuss:* Der Gedanke der Kenose « leads us directly to represent to ourselves the union of the two natures « (3). Vgl. auch *Baumgarten-Crusius* (4).

Noch *allgemeiner* drückt sich über die Kenose aus *Vincent:* Ἐκένωσεν wolle nicht « define the limitations of Christ's incarnate state », es sei lediglich « a strong and graphic expression of the completeness of his self-renunciation. It includes all the details of humiliation which follow, and is defined by these ». Jede weitere Erklärung « belongs to speculative theology » (5). Bei *Rosenmüller* besagt es nicht mehr als « humilem, tenuem se gessit » (6). *Feine:* Die Identität der Person sei festzuhalten und die Kenose « auf die formale Seite zu beschränken » (7). Die Definition der Kenose sei 2 Kor 8, 9 gegeben. Für *Huene* ist die Selbstentäusserung « die Erscheinung der Abhängigkeit Gott gegenüber » (8). Nach *Blake* liegt die Kenose in der Verbannung des Gedankens, als ob die Göttlichkeit im Anstreben göttlicher Ehre liege: « It was a Kenosis of a false idea of wherein divinity lay,

(1) *Apostol. Zeitalt.* 938.
(2) *New Test.* III, 342.
(3) *Hist. of christ. Theol.* II, 61.
(4) *Comm.* III, 2 S. 39.
(5) *Comm. on the ep. to the Phil.* 59.
(6) *Scholia in N. T.* IV, 597.
(7) *Theol. d. N. T.* 263.
(8) *Br. an d. Phil.* 34.

namely of this, that it consists in claiming divine honours, and living a miraculous life » (1).

C) Ganz allein steht die von Resch aufgestellte These, Phil. 2, 6-11 sei nur eine Zusammenfassung des von der Selbstverleugnungsidee durchdrungenen Lebens Jesu von der Jordantaufe bis zur ἀνάληψις » (2). Die formellen Grundlinien seiner Auffassung liegen aber schon bei *Hugo Grotius* fertig vor.

e) Μορφὴ δούλου wird meistens als *weitere Ausführung der Kenose* betrachtet (3). Im einzelnen erfährt es verschiedene Deutung:

α) Den *einen* bedeutet es einfach die Annahme der *Menschheit*. So *Wettstein* (4). *Borrmann:* « Gemeint ist damit das menschliche Leben, denn das menschliche Leben ist im Vergleich zu Gott nur ein armseliges Sklaventum » (5). *Kennedy* sagt von δοῦλος: « describes the humanity to which He condescended » (6). Ähnlich *Gifford* (7), *Gwynn* (8).

β) *Andere* verstehen darunter näherhin die *Mensch-*

(1) *ExpT* XIX (1908) 566.

(2) *TU* XV, 3, 4 *S.* 79. Bei *Waldhäuser,* der gerade die moderne protestantische Christologie in Rücksicht auf die Kenose behandeln will, wird diese Auffassung neben vielen anderen Kenosis-Ideen in der neuesten Literatur nicht erwähnt.

(3) Vgl. Eadie, *Comment. on the Ep. of Paul.* 112.

(4) *Nov. Test.* 271.

(5) *Bibelstunden* 86.

(6) *Exp. Greek T. Phil.* 437.

(7) *Exp* IV (1896) 244; es sei nicht dem Begriff « freier Herr » entgegengesetzt, sondern der μορφὴ θεοῦ; und Gott gegenüber sei jeder Mensch Sklave.

(8) *Comm.* III, 610.

heit im Abhängigkeitsverhältnis zu Gott. So *Baumgarten-Crusius*, wenn er Christus « Gottesdiener » werden lässt (1); *B. Weiss* (2), *Ellicott* (3), *Fausset* (4), *Sadler* (5), *Vincent* (6). *Haupt:* « Mensch sein heisst ein abhängiges Wesen sein » (7). *Thieme* ähnlich (8). *Bensow:* Μορφὴ δούλου sei « die menschliche Existenz- und Erscheinungsform besonders unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Gott » (9).

γ) *Wieder andere* erblicken darin die *Menschheit Jesu in ihrer Armseligkeit und in ihrem Leiden.* So findet *Rosenmüller* darin « omnino tenuem humilemque condicionem expressam » (10). *Bunsen* meint, der Ausdruck sei gewählt, um die Armseligkeit des Zustandes zu bezeichnen. « Es soll damit die ganze irdische Erscheinung Jesu mit dem Charakter des Niedrigen, Leidenden bezeichnet werden » (11). *De Wette* ähnlich (12). *Meyer-Dunkmann:* Christus sei ἐν μορφῇ δούλου « als

(1) *Comm.* III, 2 S. 40.

(2) *Philipperbr.* 152.

(3) *New Test. Comm.* 44. « Δοῦλος marks the relation, which our Lord assumed towards God ».

(4) *Comm.* VI, 424. Δοῦλος bezeichne « his servantlike dependence as man on God ».

(5) *Ep. to the Phil.* 279. Wenn er auch die « Form » eines Engels angenommen hätte, wäre er doch δοῦλος.

(6) *Comm. on the ep. to the Phil.* 59.

(7) *Philipperbr.* (*Meyers Komment.* IX) 76.

(8) *ZntlW* VIII (1907) 15.

(9) *Lehre von d. Kenose* 213.

(10) *Scholia in N. T.* IV, 598.

(11) *Die Bibel* IV, 513.

(12) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 186.

Kreatur von Fleisch und Blut, in Armut und Not » erschienen (1); *Weiffenbach:* Das Wort müsse durchaus « in seiner Allgemeinheit als Bezeichnung niedrigster Existenzform oder äusserster Niedrigkeitsstellung belassen werden » (2).

δ) *Gegen die Auffassung*, als wolle δοῦλος eine *soziale Stellung* Christi zum Ausdruck bringen, sprechen sich entschieden aus: *Ellicott:* δοῦλος habe « no reference to any servilis condicio » (3). *R. Schmidt:* « Denn dass sich Jesus jedes Vorranges vor anderen Menschen begeben habe, ist in den Text rein hineingelesen » (4). *Klöpper:* die Annahme sei unmöglich, da Christus ja die Stelle eines Rabbi eingenommen (5). *Kögel* (6) und *Wetzel* (7) ebenso.

f) Ὁμοίωμα. In der Geschichte der Exegese dieses Ausdruckes lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden: jene, welche den Terminus als Versicherung der *Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit der Menschheit* Jesu verstehen und jene, die ihn als Bezeichnung der mit der Menschheit verbundenen *Übermenschlichkeit Jesu* gedeutet wissen wollen.

α) Ὁμοίωμα bezeichne mit der Menschheit zugleich das über sie hinausgehende göttliche Moment in Chri-

(1) *Das N. T. in rel. Betr.* 58.
(2) *Zur Ausl. der Stelle* 32 Anm.
(3) *New Test. Comm.* 44.
(4) *Paulin. Christol.* 165.
(5) *Brief. an d. Phil.* 114.
(6) *BFTh* XII (1908) 109.
(7) *StKr* LX (1887) 545.

stûs, versichern: *Bunsen* (1); *Rosenmüller:* « Quod in Christo fuerint quaedam ὑπὲρ ἄνθρωπον, ut quod Deus esset, quod expers peccati, quod natus de virgine » (2). *Zeller:* Es bedeute « Gleichheit der äusseren Erscheinung, nicht des Wesens ». Der Apostel habe diesen Ausdruck gebraucht, weil er nicht von einer Menschwerdung schlechthin, sondern nur von einem Eingehen in menschliche Gestalt und menschliche Verhältnisse reden konnte und wollte (3). Nach *Grimm* will ὁμοίωμα besagen, Christus sei zwar Mensch geworden, aber doch nicht blosser Mensch, sondern menschgewordener Gottessohn (4). Nach *Lünemann* ist auf die Sündelosigkeit Jesu hingewiesen: Quapropter, si Christus, Dei filius, non nisi ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας missus est, simul non nisi ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων potest missus esse » (5). *Brückner* meint, deshalb sei ἐν ὁμοιώματι und nicht ἐν σαρκί geschrieben, « weil der Messias nach seiner (des Apostels) Anschauung nur die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauscht hat, während er den Heiligkeitsgeist als sein eigentliches, inneres Wesen beibehielt » (6). *Weizsäcker:* Obwohl Paulus an der wahren Menschheit festhalte, sei sie ihm doch nur ein Bild vom Fleisch der Sünde (7). *P. W. Schmidt:* Ὁμοίωμα bedeute nicht Gleichbildung schlechthin,

(1) *Die Bibel*, IV, 513.
(2) *Scholia in N. T.* IV, 598.
(3) *ZwTh* XIII (1870) 304.
(4) *ZwTh* XVI (1873) 44.
(5) *Ep. ad Phil.* 23.
(6) *Entst. d. paul. Christol.* 38.
(7) *Apostol. Zeitalt.* 119.

sondern schliesse ein « Moment der Ungleichheit » ein (1). Ähnlich *Eadie:* Das in ὁμοίωμα angegebene Plus gegenüber den übrigen Menschen liege in der Gottheit des Herrn (2). Ebenso *Ellicott:* Christus, « though perfect man, was still not a mere man, a ψιλὸς ἄνθρωπος, but was ὁ Λόγος σὰρξ γενόμενος » (3). Genau so *Wordsworth* (4), *Gwynn* (5), *Vincent* (6), *Sadler* (7), *Weiffenbach* (8).

Hierher gehört schliesslich auch *Exell,* der in ὁμοίωμα findet, « that He became man otherwise than others become men » (9). Ebenso *Hilgenfeld* mit seiner Ansicht: « Von Haus aus und objektiv » sei das Fleisch Christi « ein anderes gewesen als das der irdischen Menschheit » (10). Noch sei *Pfleiderers* Ansicht erwähnt, ὁμοίωμα wolle sagen, dass die irdisch-fleischliche Leiblichkeit Christi nicht die ihm von Haus aus natürliche und seinem Wesen entsprechende Erscheinungsweise sei (11).

(1) *Ntl Hyperkritik* 60.

(2) *Comment. on the ep. of Paul.* 114.

(3) *New Test. Comm.* 44.

(4) *New Test.* III, 342, Ὁμοίωμα « intimates also that He was more than Man, namely „ God manifested in the flesh " ».

(5) *Comm.* III, 610.

(6) *Comm. on the ep. to the Phil.* 54. « His likeness to men was real, but it did not express his whole self ».

(7) *Ep. to the Phil.* 90. Es bezeichne die « manhood without sin » mit der Wahrhaftigkeit derselben.

(8) *Zur Ausl. der Stelle* 36.

(9) *Bibl. Illustrator, Phil.* 90.

(10) *ZwTh* XIV (1871) 188.

(11) *Paulinismus* 132.

β) Ὁμοίωμα *sei Ausdruck zur Bezeichung der wahren Menschheit,* versichern: *Baumgarten-Crusius:* Das Wort bedeute nicht nur Ähnlichkeit, sondern Gleichheit, besonders aber Gleichheit im Äusserlichen des Lebens (1). *Nösgen:* Es bezeichne hier Jesu konkrete Lebensweise als eine solche, wie sie Menschen eigen ist (2). *Beyschlag:* « Es bezeichnet das menschliche Wesen nach seinem empirischen Befund, in seinem sündigen Zustand ». Δοῦλος sei nicht der Mensch an sich, sondern nur ein Name für die infolge der Sünde gewordene Stellung (3). So *Clemen* (4). Auch *Henry* (5), *Kennedy* (6), *Vischer* (7). *Haupt* gehört ebenfalls hierher, wenn er auch nur den Beweis für die Annahme der μορφὴ δούλου durch ὁμοίωμα geführt sein lässt (8). *Ewald* ebenso (9). Desgleiden *Bensow* (10), *Klöpper* (11). *Kögel* sagt: « Dadurch dass er in die Menschheit ein

(1) *Comm. III,* 2 S. 41.

(2) *Gesch. d. ntl. Offb.* II, 235.

(3) *StKr* XXXIII (1860) 471.

(4) *Paulus* II, 98.

(5) *Expos. of the O. and N. T.*

(6) (*Exp. Greek T.*) *Phil.* « Ὁμοίωμα » bezeichne « a real likeness, no mere phamtom ».

(7) *Paulus und s. Werk* (in *NatG*) 117. Der Ausdruck könne den Schein des Doketismus erwecken, bezeichne aber sicherlich die wahre Menschheit.

(8) *Philipperbrief* (*Meyers Komment.* IX) 77.

(9) *Brief an d. Phil.* 112 Anm.

(10) *Lehre von d. Kenose* 215.

(11) *Brief an d. Phil.* 126 Anm. Bei ὁμοίωμα werde stets « auf die Konformität reflektiert ».

ging, nahm er das Aussehen eines Sklaven an » (1). Vgl. auch *Michaelis* (2), *Holsten* (3), *Wernle* (4), *Feine* (5).

Dieselbe Ansicht, nur in der negativen Form, als wäre gesagt, Christus sei nicht in eine höhere Ordnung von Geschöpfen eingetreten, sondern in die menschliche, vertreten *B. Weiss* (6) und *De Wette* (7).

Eine besondere Nuance dieser Richtung stellt die Ansicht *Hofmanns* dar: Ὁμοίωμα bezeichne die Gleichheit seiner Empfängnis wie Geburt mit der anderer Menschen (8).

g) Σχῆμα. Drei Auslegungsweisen lassen sich hier unterscheiden, innerhalb deren Grenzen es wieder verschiedene, wenig abweichende Spielarten gibt: Die Einen identifizieren σχῆμα schlankweg mit ὁμοίωμα; andere wollen neben dem bereits bezeichneten göttlichen Moment und dem durch ὁμοίωμα angedeuteten *innermenschlichen* Wesen in σχῆμα die Gesamtdarstellung des *äusseren* menschlichen Verhaltens zum Ausdruck gebracht wissen; wieder andere wollen in σχῆμα das Göttliche gänzlich negiert und nur das Menschliche urgiert wissen.

α) *Die Identität mit* ὁμοίωμα behauptet *De Wette:* Σχῆμα bezeichne « dasselbe was ὁμοίωμα, nur

(1) *BFTh* XII (1908) 72 f.
(2) *Paraph. u. Anm. über d. Br. Pauli* 144.
(3) *JprTh* I (1875) 451.
(4) *Anfänge*. 180 f.
(5) *Theol. d. N. T.* 262.
(6) *Philipperbr.* 143. Vgl. and *Bibl. Theol.* 422.
(7) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 186.
(8) *Schriftbew.* II, S. 38. Vgl. 84.

auf andere Weise » (1). Ebenso *Baumgarten-Crusius* (2), *Rosenmüller* meint: « Non tantum habitum atque formam externam, sed quamcumque etiam similitudinem exprimit ». Ὁμοίωμα und σχῆμα seien Synonyma (3). Ähnlich *Wohlenberg* (4). *Alford* erklärt, es sei « a more specific *repetition* of ὁμοίωμα » und bedeute « outward semblance » (5).

Haupt versichert: Ὁμοίωμα und σχῆμα seien so analoge Begriffe, dass man sie von vornherein als Hälften eines Gedankens betrachten müsse, damit die Gesamtidee « konzinner » werde (6).

β) Σχῆμα bringe unter Voraussetzung des göttlichen und innermenschlichen Wesens das *äussere Verhalten* zum Ausdruck, erklären: *Lightfoot:* Σχῆμα besage « what He appeared in the eyes of men » und sei « implying external semblance » (7); *Eadie:* der Terminus « denotes the way in which one holds himself » (8). Ebenso *Sadler* (9), *Kennedy* (10), *Fausset* (11),

(1) *Handb. z. N. T.* II, 4 S. 186.

(2) *Comm.* III, 2 S. 41. « Geberde » passe gut.

(3) *Scholia in N. T.* IV, 599.

(4) *Comm.* (*Komment. Strack-Zöckler*) 103 f.

(5) *Greek Test.* III, 168.

(6) *Philipperbr.* (*Meyers Komment* IX) 77.

(7) *Ep. to the Phil.* 112 f.

(8) *Comment. on the ep. of Paul* 115.

(9) *Ep. to the Phil.* 280.

(10) (Exp. Greek T.) *Phil.* 438. Σχῆμα bezeichne « the external bearing or fashion ».

(11) *Comm.* VI, 429.

Lumby (1), *Gwynn* (2), *Vincent* (3), *Gifford* (4). *Holsten* versteht unter σχῆμα die äussere Haltung und Darstellungsweise ». Das sei nicht Schein gewesen, sondern « die gleiche und gleichartige Abbildsform eines wirklichen, allen Zuständen eines wirklichen Menschendaseins unterworfenen Menschenleibes » (5). *B. Weiss* konstatiert: σχήματι bedeute « in seiner gesamten Lebensdarstellung ». Dahin gehöre namentlich, dass er keiner leidensvollen Lage sich entzog, bis er am Leibe seines (todesfähigen) Fleisches im Gehorsam gegen Gott den schimpflichen Kreuzestod erduldete » (6). Nach *Ewald* ist σχῆμα nicht bloss der « äussere Habitus im Sinne von Körperhaltung, Gestalt und Gebärde, wohl aber die Gesamthaltung, die sich Einer gibt und in der er sich betätigt, im Unterschied von μορφή, in der sich das Wesen ausprägt » (7).

Weiffenbach paraphrasiert: Er wurde dem modus sese gerendi nach befunden « *wie* ein Mensch, geeigenschaftet wie ein Mensch », nicht *als* ein Mensch (8). *Trench* schreibt, σχῆμα sei das Akzidenz, das nichts mit der « quidditas » zu tun habe, sondern mit der « qua-

(1) *Ep. of Paul to the Phil.* 439.
(2) *Comm.* III, 610.
(3) *Comm. on the ep. to the Phil.* 60.
(4) *Exp.* IV (1896) 258.
(5) *JprTh* II (1876) 132. Vgl. I (1875) 452.
(6) *Bibl. Theol.* 423. Vgl. auch *Philipperbr.* 154.
(7) *Brief an d. Phil.* 112.
(8) *Zur Ausl. der Stelle* 40.

litas ». Es bedeute etwas rein Äusserliches (1). *Huene:* Σχῆμα ist die selbständige Haltung nach aussen (2).

γ) Σχῆμα *verlange eine rein menschliche Auffassung Christi,* betont *Sabatier.* Die Christologie des Paulus hat nach ihm « ses racines dans l'anthropologie. Voilà pourquoi sans doute le Christ de Paul n'arrive jamais à être simplement et purement Dieu » (3).

Charakterisieren wir abschliessend die Geschichte der akatholischen Exegese betr. der ausser ἁρπαγμός *in der Philipperstelle 2, 5-8 beschlossenen Probleme, so lassen sich folgende zwei Grundzüge feststellen:*

1. Soweit die Gottheit Christi bei der Erklärung der Ausdrücke ausser Betracht bleibt und nur die *menschliche Seite* Christi in Frage kommt, gehen katholische und akatholische Exegese ziemlich geschlossen mit einander in einer Exgese, die ohne Bruch mit der Vergangenheit die bereits in der Urkirche fertigen Resultate ohne weiteres wiederbringt, oder sie in gesunder Weiterentwicklung erläutert darbietet.

2. Sobald es sich aber um Ausdrücke handelt, die ein *wesenhaftes Gottgleichsein Christi* zu postulieren geeignet sein könnten, will der akatholischen *radikalen* Exegese das Zusammengehen mit der historischen Vergangenheit, das sie bei den rein auf die menschliche Seite in Christus zu deutenden Ausdrücken unbedenklich wagte, nicht mehr gelingen. In totalem Bruch mit einstimmig bezeugten Ergebnissen der traditionel-

(1) *Synonyma* 176.
(2) *Br. an d. Phil.* 34.
(3) *L'Apôtre Paul* 276.

len Exegese verfällt sie zum Teil in phantastische Spielereien, die mit unbefangener wissenschaftlicher Methode nichts mehr zu tun haben. Die dogmatische Tendenz hat den Historiker vergewaltigt und ihn dem Subjektivismus überantwortet. Jedenfalls kann der modernen kritischen Exegese die schon von *Zahn* 1885 ausgesprochene Qualifikation eines « beklagenswerten Rückschrittes » (1) nicht erspart bleiben; heute noch weniger wie damals. Sein strenges Urteil: « Es scheint unseren Modernen aller Massstab der Beurteilung für das Bedeutende und Unbedeutende abhanden gekommen zu sein », ist ein täglich mehr und mehr Berechtigung findendes Verdikt.

Gesamtergebnis

Wenn wir die Hauptzüge unserer historischen Untersuchung zusammenfassen, so ergibt sich folgendes, durch die graphische Darstellung veranschaulichtes Bild:

1. Die *Hauptlinie* der traditionellen Auffassung von ἁρπαγμός und μορφή hat ihren Wurzelboden in der fast völlig übereinstimmenden Interpretation der Patristik und setzt sich bei bester Bezeugung fort bis in die neueste Zeit. Zu ihren *Vertretern* zählen die meisten katholischen Exegeten uud ein grosser Teil der orthodox-protestantischen. Ihre charakteristischen Merkmale sind: Der ganze Passus beteffend ἁρπαγμός, μορφή, εἶναι ἴσα θεῷ und ἐκένωσεν bezieht sich auf den

(1) *ZkWL* VI (1885) 183.

in wesentlicher Gottgleichheit *präexistenten* Christus; die Gottgleichheit gebührt ihm nach οὐχ ἁρπαγμόν κτλ von Natur und Rechts wegen; μορφή = φύσις oder setzt die göttliche Natur notwendig voraus; ἐκένωσεν bezeichnet kurz gesagt den Akt der Menschwerdung, wobei die Gottheit nichts einbüsste. Die neuere Exegese spricht bei sonst gleicher Auslegung und Auffassung oft von einem Verzicht auf die göttliche Herrlichkeit. Bei näherer Bestimmung des Objektes der Kenose zeigen sich Differenzen.

Parallel zu dieser Hauptlinie läuft eine ursprünglich sehr schwach bezeugte *sekundäre* Linie: οὐχ ἁρπαγμόν κτλ: er wollte nicht „festhalten", die bisher als Auffassung der *Griechen* bezeichnet wurde, tatsächlich aber in der alten Patristisk nur von *Origenes*, (*Novatian*) und *Theodor von Mops.* als selbständige Interpretation vertreten wird, während die wenigen übrigen Zeugen dieser Auffassung sie nur *neben* dem primären Hauptgedanken als erweiterte Exegese verzeichnen. In der mittelalterlichen Exegese gesellt sich der *sekundäre* Gedanke oft zu dem primären und löst sich selbst wieder in mehrere mehr oder weniger differierende Gedanken auf, die bis in die neueste Zeit fortwirken. In der graphischen Darstellung sind sie alle als in der Sekundärlinie einbegriffen zu betrachten.

Von der *Hauptlinie* (und ihrem Parallelgedanken) scheint *Ps.-Athanasius* abzuweichen. Doch lässt sich dies nicht mit aller Bestimmtheit feststellen. Eine deutlichere, mit dem *bisherigen Grundgedanken kontrastierende Abweichung* bietet der *Ambrosiaster* mit seiner Beziehung der Stelle auf das *historische Leben* Jesu.

Gorran wiederholt neben der *primären* Auslegung denselben Gedanken als eventuelle zweite Auslegungsmöglichkeit.

2. Dieselbe Abweichung im Sinne einer exklusiven Beziehung unserer Stelle auf das Erdenleben Jesu wiederholt sich mit definitiver Bestimmtheit in der Auffassung *Luthers*. Sein, nach dem Muster des (Ps.-Athanasius) Ambrosiaster und Gorran (in ev. zweiter Auffassung) formulierter *gemässigt-anthropozentrischer Gedanke* — die Gottheit Christi bleibt gewahrt — ist das eigentliche Fundament einer *nun beginnenden neuen Linie* in der Auslegung der Philipperstelle, deren Grundzug ist: Christus, dem in seinem Erdenleben göttliche Qualitäten zur Verfügung standen, wählte nicht den Weg der Herrlichkeit, sondern den Weg der Niedrigkeit. Zunächst von *Erasmus, Calvin* (in konditionalem Sinn), *Joh. Piscator, Hugo Grotius* und *Velasquez* (unter besonderer Betonung der auf die Gottheit hinweisenden μορφή) weitergeführt, wird sie bis in die jüngste Zeit von einigen katholischen und protestantisch-orthodoxen Exegeten vertreten. Dabei erfährt μορφή, εἶναι ἴσα θεῷ und ἁρπαγμός die verschiedenartigsten Erklärungen, die uns in der Darstellung der Geschichte begegneten.

Um die Wende des 18. Jahrhunderts erlebt dieser *gemässigt-anthropozentrische Gedanke* eine neue Weiterentwicklung zur *radikal-anthropozentrischen Auffassung*, *welche* bei der gleichen Beziehung auf das Erdenleben oder höchstens auf eine ideale Präexistenz *die Gottheit Christi gänzlich ausschaltet*. Μορφή, εἶναι ἴσα θεῷ, die im besten Falle etwas göttlich Geartetes

bezeichnen können, sowie οὐχ ἁρπαγμόν κτλ werden in mannigfaltiger, oft phantastischer Weise erklärt. Näheres darüber in der historischen Auseinandersetzung!

Alles in allem eine höchst interessante Entwicklung, die uns die unabweisbare Pflicht empfinden lehrt, auf dem Boden einer gesunden historischen Kritik die Tradition um Aufschluss anzugehen in Fragen, die heute wegen eines naturgemäss mangelhaften Sprachverständnisses für subtile Feinheiten der paulinischen Ausdrucksweise nicht mehr a priori ohne Rekurs zu den der Urauffassung näherstehenden Vätern gelöst werden können. *Kögel* hat mit Recht gefordert: « Es sollte immer mehr gelernt werden, bes. auch in der Exegese, an das Vorhandene anzuknüpfen und das Gegebene fortzuführen » (1). Leider hat er selbst nicht nach diesen Grundsätzen gehandelt.

Auf diesem Fundament unseres historisch-kritisch ermittelten Resultates ist nach den Forderungen des weiteren und engeren Zusammenhanges und der philologischen Grundprinzipien die Auslegung von Phil 2, 5-8 in Angriff zu nehmen.

Leitstern ist und bleibt: Die Gesamtpatristik betrachtet οὐχ ἁρπαγμὸν κτλ **als Ausdruck für die Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Christus zukommenden Gottgleichheit:** Ὅτι οὐχ ἥρπασεν, ἀλλ' ἔχει τῇ φύσει (*Cyrill von Jer.*).

(1) *BFTh* XII (1908) 53.

In der *Herderschen Verlagshandlung* zu Freiburg i Br. ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen begogen werden:

Dr HEINRICH SCHUMACHER

Die Selbstoffenbarung Jesu

bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22).

Eine kritisch-exegetische Untersuchung

gr. 8° (XVIII u. 226 S.) M. 5.

« Mit einem mächtigen Aufgebot wissenschaftlicher Hilfsmittel — Testkritik, höhere Kritik, Hermeneutik müssen hier in die Schranken treten — hat Sch. dieser Fundamentalstelle der neutestamentlichen Theologie eine scharfsinnige Studie gewidmet. Einen unbestreitbaren Sieg hat Sch. in der peinlich genauen, viel neues Material aufweisenden textkritischen Rechtfertigung der traditionellen LA über Harnack errungen. Lob verdient bei dieser Arbeit auch die *unbefangene Würdigung der protestantischen und fremdländischen Fachliteratur* ». (*Augsb. Postz. Lit.* Beil. 22 [1912] [Dr. Dausch]).

« Das reichhaltige, gründliche und gelehrte Werk verdient ein eingehendes Studium. Die wichtigen Fragen sind hier in so erschöpfender Weise unter Anwendung einer unbefangenen, exakten, kritisch-exegetisch-historischen Methode behandelt und gelöst worden, wie es auf protestantischer Seite auch nicht annähernd der Fall gewesen ist ».

(*Theologie und Glaube,* Paderborn 1912, S. 855 [Dr. Poggel]).

« Verteidigt mit grosser Akribie und Belesenheit den ' johanneischen ' Text Mt 11, 27 gegen Loisy und Harnack als ursprüng-

liches Gut des Mt resp. Lk und zieht daraus die Folgerungen für den johanneischen Glauben der Synoptiker an die Gottheit Christi. Das Buch ist eine sehr instruktive Lektüre, die allen empfohlen werden kann, die Sinn für ernste Studien haben.... eine der geschicktesten Studien über den merkwürdigen Text, der einen Kardinalpunkt bedeutet für den Beweis der Gottheit resp. des Gottesbewusstseins Jesu.... ».

(*Katholische Kirchenzeitung,* Salzburg 1912, Nr 21 [Hartl]).

«... Allseitige Gründlichkeit, Klarheit und Schärfe der Beweisführung, Sachlichkeit in der Polemik sind unbestreitbare Vorzüge dieser reichhaltigen Studie ».

(*Stimmen aus Maria-Laach,* Freiburg 1912, 8. Heft).

« Die ' johanneische Stelle bei den Synoptikern ' erfährt hier eine sehr gründliche, unter reichlichster Beiziehung der alten wie neueren Literatur veranstaltete textkritische und inhaltliche Untersuchung ».

(*Biblische Zeitschrift,* Freiburg 10 [1912], S. 217).

« ... Die ungemein fleissige, von grosser Belesenheit zeugende Arbeit ist aller Beachtung wert. Ausgezeichnet ist der Beweis für die Echtheit der Stelle in unserer überlieferten Fassung geführt, und hierin ruht der bleibende Wert der Arbeit... ».

(H. Vogels in München in der *Theol. Revue* 1912, Nr 20).

« Die durch gründliche Sach- und Literaturkenntnis ausgezeichnete Studie Sch.s untersucht zuerst erschöpfend die textkritische Überlieferung. Die sorgfältige Arbeitsweise, welche auf Schritt und Tritt die methodische Schulung verrät, verdient volle Anerkennung und kommt zu Ergebnissen, welche kaum bestritten werden können ».

(*Lit. Rundschan* [1913] 168 [Tillmann]).

« La recherche textuelle ne laisse rien à désirer. L'étude de Schumacher est décisive sur le point spécial qu'il a traité, et on ne peut que le féliciter... ».

(*Revue biblique,* Paris 1912, S. 614 [Lagrange]).

Une étude très étendue et solide.... Excellent, telle est, à notre avis, la qualification que mérite l'ouvrage entier qu'il m'est très agréable de signaler à l'attention des biblistes et des théologiens ».

(*Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 7 [1913] 133 f [Dr A. Lemmonyer O. P.]).

« Het werk is zakelijk en zaakrijk. De Schrijver vereenigt een zeer breede belezenheid met echt onbevangen wetenschappelijke methode en gezonden nuchteren redeneertrant — die... zonder eenige bitterheid maar ook zonder aanzien des persoons klaar en open blootlegt, en zoogoed als doorloopend instemming afdwingt... En 't is waarlijk... een lust om te lezen... Het boek van Schumacher is en blijft een werk dat der katholicke duitsche Bijbelwetenschap hooge eer andoet ».

(*De Studiën,* Deel 78, Maastricht 1912, 2, [Van Kasteren]).

« Armato di una cognizione vasta e profonda di tutta la ricca etteratura che riguarda la vita di Cristo... ».

(*Scuola cattol.,* Mailand 1912, S. 115 [C. Villa]).

« Schumacher triumphantly proves its authenticity [of Mt 11, 27, Lk 10, 22] and gives an exhaustive explanation of its meaning and import ».

(*The Fortnightly Review* 1913, N. 6).

« Der Verfasser hat... bewiesen, wieviel eine gründliche Bildung in Dogmatik und Exegese imstande ist, den Fortschritt dieser beiden Wissenschaften zu befördern ».

Zeitschrift für kath. Theologie 1913, p. 364 [U. Holzmerster]).

Von *akatholischer* Seite wurde geurteilt:

« Eine ganz hervorragende Arbeit, die mit einer souveränen Literaturbeherrschung alles Für und Wider, das von der Patristik an bis in die neueste Zeit über den einzigartigen Ausdruck... geschrieben ist, in ausgezeichneter Weise sichtet und eine der wich-

tigsten und umstrittensten Fragen der neutestamentlichen Theologie zum Austrag bringt... Mit gründlicher Sachkenntnis und peinlich abwägender Sorgsamkeit... Ein höchst dankenswerter Beitrag zur Frage nach Jesu Gottesbewusstsein, der in der neutestamentlichen Literatur einen Ehrenplatz verdient ».

(*Theologischer Literaturbericht,* Gütersloh 1912, S. 281 [MAYER]).

« Die Arbeit ist eine wissenschaftliche Musterleistung, gleich ausgezeichnet durch bewundernswerte Kenntnis und Verwertung der einschlägigen Literatur von den Kirchenvätern ab bis in die neueste Zeit hinein, wie durch die geschickte und methodisch einwandfreie Art, in der das Problem angefasst und behandelt wird. Die Untersuchung über die ursprüngliche Textgestalt ist mit ausserordentlicher Gründlichkeit und Sorgfalt geführt ».

(*Theologie der Gegenwart,* Leipzig 1912, S. 257 [Dr KÜHL]).

« ... Man kann diese Arbeit eines jungen römischen Theologen um so mehr wilkommen heissen, als sie nach den meisten Seiten hin den Anforderungen, die man an ein solches specimen exegeticum stellen darf, wollkommen entspricht. Vor allem hat Schumacher sich in der einschlägigen Literatur von der Zeit der Kirchenväter an bis in unsere Tage sehr umgesehen. Und er führt nicht nur die Schriften evangelischer wie römischer Gelehrten aus Deutschland, England, Frankreich und Italien auf, sondern er hat die angeführten auch wirklich gelesen, so dass man das Treffendste aus ihnen in seinem Buche auch angeführt findet... Anfänger auf exegetischen Gebiete täten gut daran, in seinen Spuren zu wandeln und sich dadurch zu gründlicher Arbeit bewegen zu lassen und vor der Billigung grundloser Hypothesen zu bewahren ».

(*Theol. Literaturblatt,* Leipzig 1912, Nr 21 [NOESGEN]),

Graphische Darstellung der Geschichte von Phil. 2, 5-8

I. Theozentrische Hauptlinie

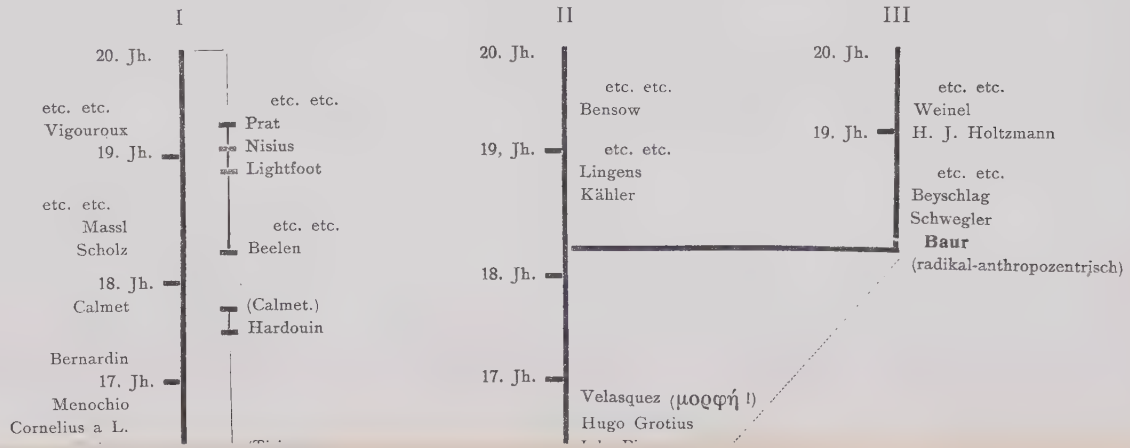
1. Ὑπάρχων κτλ setzt die **Präexistenz** Christi voraus.
2. Μορφή: göttliche Natur (oder setzt sie voraus).
3. Ἁρπαγμόν κτλ: Betonung der rechtmässigen Gottgleichheit Christi. (Unwesentl. Abweichungen = Parallellinie des Hauptstammes).

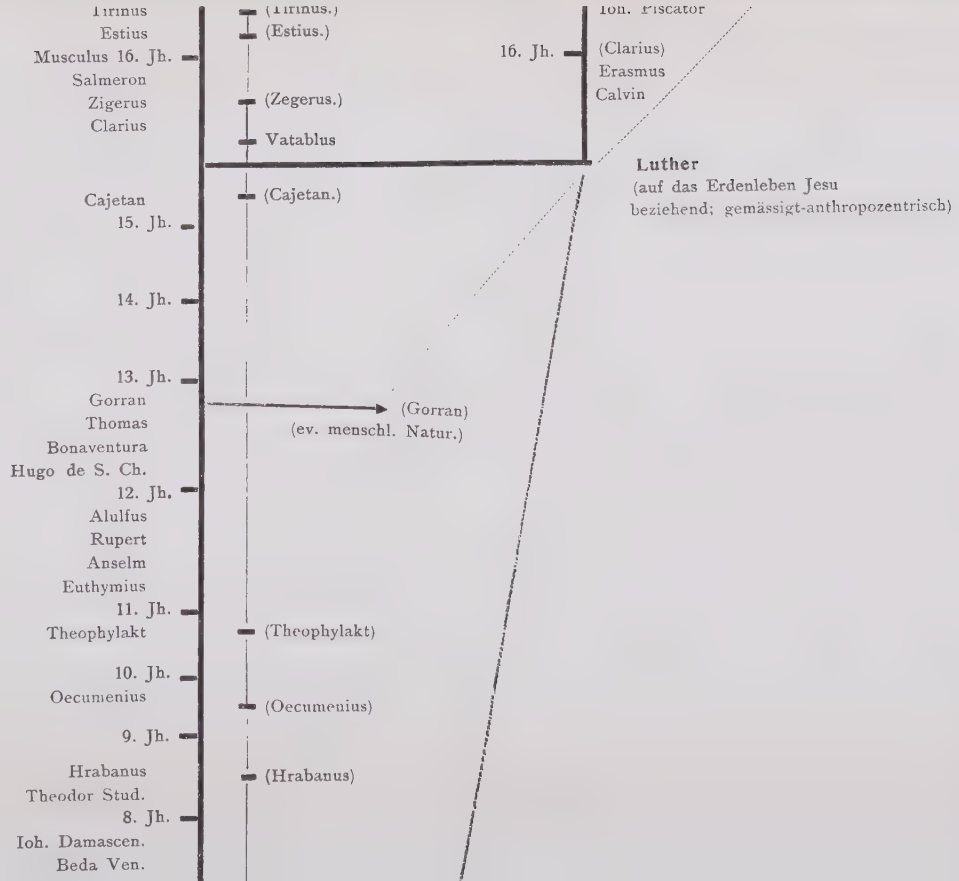
II. Gemässigt-anthropozentrische Linie

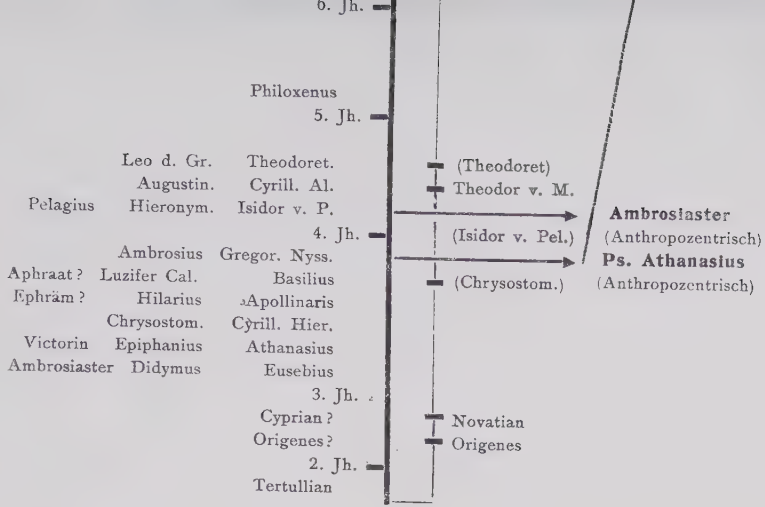
1. Ὑπάρχων: auf das **Erdenleben** bezüglich.
2. Μορφή: Göttliche Eigenschaften etc. unter stillschweigender oder ausdrücklicher Voraussetzung der Gottheit Christi.
3. Ἁρπαγμόν κτλ erklärt durch diverse Hypothesen.

III. Radikal-anthropozentrische Linie

1. Ὑπάρχων: auf das **Erdenleben** bezüglich.
2. Μορφή: **Keine Beziehung zur Gottheit.**
3. Ἁρπαγμόν κτλ erklärt durch verschiedene Theorien.




Firmus
Estius
Musculus 16. Jh.
Salmeron
Zigerus
Clarius
Cajetan
15. Jh.
14. Jh.
13. Jh.
Gorran
Thomas
Bonaventura
Hugo de S. Ch.
12. Jh.
Alulfus
Rupert
Anselm
Euthymius
11. Jh.
Theophylakt
10. Jh.
Oecumenius
9. Jh.
Hrabanus
Theodor Stud.
8. Jh.
Ioh. Damascen.
Beda Ven.
(Firmus.)
(Estius.)
(Zegerus.)
Vatablus
(Cajetan.)
(Gorran)
(ev. menschl. Natur.)
(Theophylakt)
(Oecumenius)
(Hrabanus)
Ioh. Piscator
16. Jh.
(Clarius)
Erasmus
Calvin
Luther
(auf das Erdenleben Jesu
beziehend; gemässigt-anthropozentrisch)


6. Jh.
Philoxenus
5. Jh.
Leo d. Gr.
Augustin.
Pelagius
Hieronym.
4. Jh.
Ambrosius
Aphraat?
Luzifer Cal.
Ephräm?
Hilarius
Chrysostom.
Victorin
Epiphanius
Ambrosiaster
Didymus
Theodoret.
Cyrill. Al.
Isidor v. P.
Gregor. Nyss.
Basilius
Apollinaris
Cyrill. Hier.
Athanasius
Eusebius
3. Jh.
Cyprian?
Origenes?
2. Jh.
Tertullian
(Theodoret)
Theodor v. M.
(Isidor v. Pel.)
(Chrysostom.)
Novatian
Origenes
Ambrosiaster
(Anthropozentrisch)
Ps. Athanasius
(Anthropozentrisch)

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BT
220
S392

41067

AUTHOR
Schumacher, Heinrich

TITLE
Christus in seiner präexistenz

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
12-27-60	Robert McKenzie Emporia, Kan. CQC	